فیضِ سبحانی

شرح اردو

حُسَامِی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی
استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم ، دیوبند

مکمل

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ ۔ کراچی

فیض سبحانی

شرح اردو

☆ حُسَامِی ☆

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم ، دیوبند

جلد اوّل

قدیمی کتب خانہ مقابل آرام باغ کراچی

حقِ اشاعت

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

مکتبۃ البلاغ دیوبند ۲۴۷۵۵۴

Ref.......................   Dated.......................

راقم الحروف جمیل احمد سکروڈوی (استاذ حدیث و تفسیر دار العلوم وقف دیوبند)
نے اپنی دو تالیفات قرۃ الاخیار شرح اردو نور الانوار اور فیض سبحانی اردو شرح منتخب الحسامی
ابتداء میں اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی ہیں اب میں نے پاکستان
میں مذکورہ بالا دونوں کتابوں کے جملہ دائمی حقوق طباعت و اشاعت
جناب سراج احمد مالک قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس
سلسلہ میں ہم نے حق تصنیف دینے کا معاوضہ وصول کر لیا ہے نیز پاکستان میں کسی
اور ادارے سے ان دونوں کتابوں کی طباعت و اشاعت کے سلسلہ میں
کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا میری طرف سے ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت
پاکستان میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قدیمی کتب خانہ کراچی کو حاصل ہوں گے
یہ معاہدہ میرے استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب نائب مہتمم وقف
دار العلوم دیوبند کے توسط سے لکھا گیا ہے

جمیل احمد
28-1-92

خورشید عالم
28/1/92

عُنوانات

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ ــ کراچی

عزیز کتاب گھر
نزد A سیکشن تھانہ بیراج روڈ سکھر

مُحدِّث جلیل، عالمِ نبیل، فاضلِ بےمثیل، جانشینِ خاتم المحدثین، وارثِ سیّد المرسلین
اُستاذُنا، سیّدُنا، سندُنا و مولانا، السیّد محمد انظر شاہ صاحب صدر المدرسین دار العلوم (وقف) دیوبند

کی

شہادت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محترم مؤلف سلمہٗ کی شرح نور الانوار بنام قوۃ الاخیار پر چند سطور بطور تقریظ لکھنے کی سعادت نصیب ہوئی تھی۔ اس میں اصولِ فقہ کی تاسیسی تاریخ پر عرض کرتے ہوئے لکھا تھا کہ فقہ کی بنیاد جس طرح امام اعظم نعمان ابن ثابت المکنّی بابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے حصّے میں آئی۔ ایسے ہی اصولِ فقہ کی تدوین کا شرف اسی ذات ستودہ صفات کے باختصاص تلامذہ کا نصیب ہے۔

ہندوستان کے ایک مشہور فرقے کے ممتاز سربراہ نوّاب صدّیق حسن خان صاحب مرحوم نے بھی اس تاریخی حقیقت کا اعتراف کیا ہے لاریب کہ رئیس الاذکیا سیّدنا الامام الشافعی برّد اللہ مضجعہٗ کی تحریر انیق بنام "الرّسالہ" اصولِ فقہ پر معرکہ کی کتاب ہے۔ تاہم تدوین کا شرف احناف ہی کو حاصل ہے جہاں تک میں جانتا ہوں پچھتّر سے زائد اساسی اصول وضع کرکے احناف نے شریعت کے چاروں مآخذ سے استخراجِ مسائل کا عظیم کام اسی سرمایہ سے لیا ہے۔

یہ تو کون کہہ سکتا ہے کہ ایک کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کر سکتی ہے میری معلومات کے مطابق اکابر امّت نے تفسیر ابن کثیر کے متعلق لکھا ہے کہ اگر کوئی کتاب دوسری کتاب سے بے نیاز کرتی ہے تو وہ ابنِ کثیر ہے جو ابنِ جریر کے طویل مطالعہ سے مستغنی کرنے کی صلاحیّت سے بہرہ ور ہے۔ اسے یوں سمجھیے کہ ہماری اصولِ فقہ کی عام کتابوں میں حدود،

زواجر ہیں یا سواتر، احناف کا عام مسلک یہی ملتا ہے کہ زواجر ہیں۔ لیکن دُرِّ مختار رَدُّ المحتار، بدائع صنائع، ہدایہ وغیرہ کی عبارات اس مسئلہ میں ایک دوسرے کی مزاحم ہیں۔ اب محقق ہی فیصلہ کرے گا اور بڑی عرق ریزی وکاوش کے بعد کہ حنفیہ کا اس مسئلہ میں اصل مسلک کیا ہے؟

یا ایمان وایمانیات سے متعلق محدثین، وامام اعظمؒ کا مناقشہ کاش کہ امام طحاویؒ کی اس سلسلہ میں وضاحت پیش نظر ہوتی تو معلوم ہوتا کہ مجرّد ایمان کی تعریف میں کتربیونت سے کام لیا گیا۔ جس سے بے بنیاد معرکہ آرائی کا ناپسندیدہ باب کھل گیا۔ طحاوی الامام نے ایمان کی تعریف میں جو کچھ جچے تلے انداز میں تفصیل قلم بند کی اس کے پیش نظر محدثین وسیدنا الامام کا اختلافی دائرہ اتنا سمٹ گیا کہ نقطۂ اختلاف کی تلاش بے معنیٰ جدّوجُہد نظر آتی ہے، تو حسامی کے متعلق یہ دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے کہ اصولِ فقہ سے متعلق احناف کا صحیح نقطۂ نظر اس کتاب میں موجود ہے۔ تاہم درسِ نظامی میں اس کا انتخاب اور دینی درس گاہوں میں درس و تدریس کے لیے حسامی کی مقبولیت ڈھکی چھپی بات نہیں۔

وقف دارالعلوم کے جمیل الاساتذہ محترم مولانا جمیل احمد صاحب القاسمی کا فیضانِ قلم و علم ھدایہ اور نورالانوار پر اپنی جولانی دکھا چکا ہے۔ انھیں کے علم ریز قلم سے حسامی کی مبسوط ومفصل شرح فضلاء وطلباء کے لیے گنج بار آور کی حیثیت میں سامنے ہے۔ قلتِ فرصت کی بنا پر جستہ جستہ مطالعہ کی نوبت آئی لیکن محترم مولانا کی سوادِ علمی کا جس طرح چرچا ہے اس کے پیش نظر تو رَجْمًا بِالْغَیْب تعریفی وتوثیقی کلمات لکھنے میں تردّد بے توفیقی کی علامت ہے دراں حالیکہ یہ حقیر اپنے لیے اور مؤلف سلمہٗ کے لیے موفقِ حقیقی سے توفیقِ خیر رفیق کا طالب رہا اور رہے گا۔

وانا الاحقر الاوّاہ **انظر شاہ** احقر رکن لهيئة التدريس،

بدار العلوم وقف دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تقریظ

جامع المعقولات والمنقولات حضرت مولانا محمد اسلم صاحب مدظلہ

استاذ حدیث و مہتمم جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور ضلع سہارنپور

فقہ اسلامی کی اساس و بنیاد چار چیزیں ہیں۔ کتاب اللہ، حدیث رسول اللہ، اجماع، قیاس۔ ان چاروں کو اصولِ فقہ سے موسوم کیا جاتا ہے — حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو جب یمن کا قاضی بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا "کن چیزوں کے ذریعہ فیصلہ کروگے" آپ نے جواب دیا۔ کتاب اللہ سے' — اگر اس میں نہ ملے تو کیا کروگے؟ جواب دیا "پھر حدیث رسول سے فیصلہ دیا جائیگا" — حدیث میں نہ ملے تو کس چیز سے فیصلہ دوگے؟ جواب دیا "قیاس واجتہاد سے فیصلہ کیا جائیگا" — تب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا "الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضیٰ رسول اللہ" ساری تعریفیں اس خدائے پاک کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہیں۔

اکابر علماء نے اصول فقہ پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ امام فاضل عالم اصول وفروع

جناب علامہ محمد حسام الدین نے اپنی کتاب "منتخب حسامی" سے اس فن کو چار چاند لگائے ـــ منتخب حسامی نہایت مقبول و معتبر کتاب ہے جو مدارس اسلامیہ میں داخل نصاب ہے۔ محققین علماء نے اس کی شروح لکھی ہیں جن کو سمجھنے کے لئے بھی خاص صلاحیت کاملیت کی ضرورت ہے، جو آج کل عموماً نہیں پائی جاتی ہے۔ ضرورت تھی کہ بزبان اردو ایک ایسی شرح لکھی جائے جو نہ زیادہ مطول ہو اور نہ بہت مختصر، میانہ روی کے ساتھ مغلق ابواب اور پیچیدہ مسائل کو اس انداز سے حل کیا جائے کہ افہام و تفہیم میں آسانی ہو ـــــ خداوند قدوس کا احسان براحسان ہے کہ قوت الاخیار کے بعد، صاحب فضل و کمال حضرت مولانا جمیل احمد سکروڈھوی مدظلہ کی اسی فن پر یہ دوسری پیش کش ہے جس میں عام فہم انداز میں مسائل کو حل کیا ہے پیچیدہ مسائل کو چٹکیوں میں حل کرنا مولانا موصوف کا خاص انداز اور کمال ہے۔ جو جگہ جگہ آپ کو نظر آئیگا۔ اہل علم کے یہاں مولانا کی قدآور شخصیت مسلم و معروف ہے جو محتاج تعریف نہیں باری تعالیٰ موصوف کی دینی و علمی کاوشوں کو شرف قبولیت عطا فرمائیں اور فرزندانِ ملت کو زیادہ سے زیادہ فیضیاب فرمائیں ـــ آمین۔

محمد اسلم خادم جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور

٦ ۳ / ۱۴۱۲ ھ

الجامعة الدينية دار الهدى
المكتبة المركزية

از:

فقہ اسلامی کے ماہر جناب حضرت مولانا محمد قمر الزماں صاحب عثمانی دیوبندی

استاذ دار العلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علوم دینیہ میں فقہ اور اصول فقہ کی اہمیت کسی صاحب علم پر پوشیدہ نہیں۔ علم فقہ کے ذریعہ حلال وحرام، جائز و ناجائز، صواب و ناصواب کا علم حاصل ہوتا ہے جن کو مسائل شرعیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ مسائل شرعیہ جن اصول وضوابط کے تحت قرآن وحدیث سے مستنبط کئے جاتے ہیں اس علم کو اصول فقہ کے اصطلاحی نام سے جانا جاتا ہے۔ تمام مسائل واحکام کا سرچشمہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ہیں۔ کوئی مسئلہ اور کوئی حکم شرعی ان دونوں مبارک سرچشموں کے دائرے سے باہر نہیں ہوسکتا لیکن ان سے مسائل کے استخراج واستنباط کیلئے ایسے اصول وضوابط کی ضرورت تھی جن کے تحت کسی بھی چیز کا شرعی حکم معلوم کیا جانا ممکن ہو اور کوئی بھی جدید سے جدید واقعہ شریعت کے دائرے سے باہر نہ ہونے پائے اور اس کا شرعی حکم قرآن وحدیث کی روشنی میں بآسانی معلوم ہوسکے۔ علمائے متقدمین نے اس موضوع پر پوری جانفشانی اور قدرت کی جانب سے عطا کی گئی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ بھرپور کام کیا اور فن اصول فقہ کو ایک منضبط اور مرتب علم کی صورت میں مدون کیا۔ آج بلا تکلف اور پوری قوت کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دین اسلام اپنے دامن میں ایسے اصول وضوابط کا بیش بہا سرمایہ محفوظ رکھے ہوئے ہے جن کی مدد اور جن کی روشنی میں قیامت تک پیش آنے والے وقائع اور حوادث کا شرعی حکم معلوم کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ قرآن کریم اور احادیث مبارکہ ایک روشنی ہیں اور اس

روشنی سے راہ ہدایت پالینے کے لئے جس بصیرت اور دیدہ وری کی ضرورت ہے اس کو استعمال کرنے کے لئے اصول فقہ ایک معتبر واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں۔

فن اصول فقہ پر جو معتبر کتابیں آج ارباب علم کے درمیان متداول ہیں ان میں "حسامی" کا مرتبہ بہت بلند و بالا ہے، جو محمد ابو عبداللہ حسام الدین رحمہ اللہ المتوفی ۶۴۴ھ کی مایہ ناز تصنیف ہے اسکی اہمیت اور بلند قامتی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ عرصۂ دراز سے یہ کتاب اہل علم کے درمیان متداول اور مدارس اسلامیہ کے نصاب میں شامل ہے اور ارباب علم برابر اس سے استفادہ کرتے آرہے ہیں۔ عربی میں اس کی مختلف شروح پائی جاتی ہیں جو اپنی اپنی جگہ سب وقیع ہیں لیکن اردو زبان میں غالبًا اس کی کوئی ایسی معتبر شرح نہیں تھی جو طلبہ اور اہل علم کو مطمئن کر سکے خدا بھلا کرے حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کا کہ انھوں نے اس کمی کو پورا فرمایا اور علمی تحفے کے طور پر حسامی کی ایک جامع اور معتبر شرح اہل علم کے سامنے پیش فرمائی۔ مولانا موصوف وقف دارالعلوم دیوبند کے قدیم اور باوقار اور ذی صلاحیت استاذ ہیں مولانا موصوف کے قلم گوہر رقم سے ہدایہ جیسی وقیع کتاب کی شرح کئی جلدوں میں چھپ کر قبول عام کی سند حاصل کر چکی ہے۔ دوسری شرح قوت الاخیار کے نام سے مشہور کتاب نورالانوار کی آپ نے فرمائی ہے جو ایک لاجواب شرح ہونے کے اعتبار سے اپنا جواب خود ہے۔ راقم الحروف بلا تکلف اس اظہار حقیقت میں مسرت محسوس کرتا ہے کہ احقر نے ایک طالب علم کی طرح ہر دو کتابوں سے بھرپور استفادہ کیا اور شارح کے حق میں بیساختہ دل سے دعا نکلی۔ بارگاہ رب العزت میں دعا گو ہوں کہ حق تعالیٰ زیر نظر شرح کو بھی طلبہ اور علماء کے لئے نافع فرمائے اور شارح موصوف کیلئے یہ ذخیرۂ آخرت ہو، آمین یارب العالمین۔

قمر عثمانی خادم وقف دارالعلوم دیوبند
۲۸ صفر ۱۴۱۳ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِاَهْلِهٖ وَالصَّلٰوۃُ لِاَهْلِهَا

منتخب الحسامی اصول فقہ کی کتاب ہے اور کسی بھی فن کی کتاب شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں سے واقفیت حاصل کرنا ضروری ہے۔ (۱) فن کی تعریف (۲) غرض وغایت (۳) موضوع (۴) اس فن کا حکم (۵) اس کا مرتبہ (۶) اس فن کی تدوین (۷) صاحب کتاب کے حالاتِ زندگی۔

تعریف کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض وغایت کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کرنے کا اعتراض وارد نہ ہو، موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جا سکے، حکم کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ اس فن کی شرعی حیثیت معلوم ہوجائے۔ یعنی یہ معلوم ہوجائے کہ اس فن کا سیکھنا فرض ہے یا واجب ہے یا مستحب یا مباح ہے یا حرام اور ناجائز ہے، مرتبہ کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ پڑھنے والوں کے دلوں میں اس فن کی اہمیت قائم ہو، اور طالبینِ علم اس کو سیکھنے کی طرف راغب ہوں، تدوین کی معرفت اس لئے ضروری ہے تاکہ مدوّن کا علم ہوجائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہوجائے، اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اس کی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جا سکے۔ کیونکہ جس درجہ کا متکلم ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے، چنانچہ مشہور ہے "کلام الملوک ملوک الکلام" یعنی بادشاہوں کا کلام کلاموں کا بادشاہ ہوتا ہے۔ الغرض کہنے والا جس درجہ کا آدمی ہوگا اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوگا۔

تعریف مَا یُبَیِّنُ بِهٖ حَقِیْقَةُ الشَّیْءِ کو کہتے ہیں۔ یعنی تعریف وہ شے ہے جس کے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے جیسے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق ہے۔ غرض کہتے ہیں ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو، یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے اور غایت وہ نتیجہ ہے جو

اس پر مرتب ہوگا، مثلاً قلم خریدنے کے لئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا اس کی غایت ہے۔

موضوع ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیۃ کا نام ہے یعنی فن کا موضوع وہ شے کہلاتی ہے جس شے کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے جیسے کلمہ اور کلام، علم نحو کا موضوع ہے ـــ حکم شے پر مرتب ہونے والے اثر کا نام ہے مثلاً کتے کے جھوٹے پانی کا حکم یہ ہے کہ اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہے، اس پانی سے طہارت حاصل کرنا درست نہیں ہے۔ مرتبہ، محتاج تعریف نہیں ہے۔ تدوین، منتشر اور بکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔ پہلی چیز اصول فقہ کی تعریف ہے۔

اصولِ فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حدّ اضافی (۲) حدّ لقبی۔ حدّ اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف (اصول) کی تعریف علیحدہ کی جائے اور مضاف الیہ (فقہ) کی تعریف علیحدہ کی جائے۔ اور حدّ لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ (اصول فقہ) کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ بہرحال حدّ اضافی کا حاصل یہ ہے کہ اصول، اصل کی جمع ہے جیسے فروع، فرع کی جمع ہے اور قبور، قبر کی جمع ہے۔ اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے۔ (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو جیسے چھت کے لئے دیوار اصل ہوتی ہے اور بیٹے کے لئے باپ اصل ہوتا ہے۔ (۲) راجح، جیسے کہا جاتا ہے "ان الأصل فی الاستعمال الحقیقة" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے۔ (۳) قاعدہ، جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے۔ (۴) دلیل، جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوٰة اصلُ وجوب الزکوٰة" یعنی آیت آتوا الزکوٰة وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے۔ (۵) استصحاب، یعنی حالتِ موجودہ کو حالتِ سابقہ پر قیاس کرنا، جیسے کہا جاتا ہے "طهارة الماء اصل" یعنی پانی کی موجودہ حالت کو اس کی سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ مگر یہ اس وقت ہے جب موجودہ حالت میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلّہ تفصیلیہ سے حاصل ہو، جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں ـــ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے۔ اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اصول فقہ کی حدِّ لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو۔ یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو اُن قواعد کے جاننے کا نام اصولِ فقہ ہے۔ دوسری چیز اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ اصول فقہ کی غرض و غایت، احکام شرعیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جاننا اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض و غایت ہے۔ تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع ہے اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا

قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم اور دو فن ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اصول فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعددِ موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغائر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں ہوتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مُثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کیطرف فاعل کے معنی میں ہوکر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہوکر مضاف ہے بہرحال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل و احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصول فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ حیثیت کی اس قید کیساتھ اصول فقہ کے موضوع کو اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ کسی بھی علم کا موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ ضرور مقید ہوتا ہے مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے اور من حیث الاعراب والبناء کی قید کیساتھ مقید ہے بعلم صرف کا موضوع کلمہ ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث التصریف کی قید کیساتھ مقید ہے۔ علم فقہ کا موضوع مکلف کا فعل ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الحلال والحرام کی قید کیساتھ مقید ہے۔ علم منطق کا موضوع تصور اور تصدیق ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الایصال الی المجہول کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ علم تفسیر کا موضوع آیاتِ قرآنی ہیں مگر مطلق نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مراد ربانی پر دلالت کرتی ہیں اسی طرح علم طب کا موضوع آدمی کا بدن ہے مگر مطلق نہیں بلکہ من حیث الصحت والمرض کی قید کے ساتھ مقید ہے بہرحال جب ہر موضوع کا کسی نہ کسی قید کیساتھ مقید ہونا ضروری ہے تو علم اصول فقہ کے موضوع کو بھی مذکورہ حیثیت کے ساتھ مقید کر دیا گیا۔

چوتھی چیز حکم ہے۔ اصول فقہ چونکہ اصول دین میں سے ہے اسلئے اس علم کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہوگا۔ اور عین اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر اس علم کی تحصیل کو فرض عین قرار دیا جائے تو لوگوں کے لئے موجب حرج اور فسادِ معاش کا سبب ہوگا۔ پانچویں چیز اس علم کا مرتبہ ہے۔ اس سلسلہ میں اتنی بات ذہن نشین رہے کہ جس علم کا مرتبہ

دریافت کرنا ہو اس کا موضوع دیکھ لیا جائے کہ وہ کس مرتبہ کا ہے۔ جس مرتبہ کا موضوع ہوگا اسی مرتبہ کا علم ہوگا پس اس ضابطہ کی روشنی میں ہم نے دیکھا کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع، قیاس) اور احکام ہیں اور یہ دونوں چیزیں دینی اعتبار سے بلند رتبہ ہیں لہذا ان کا علم بھی بلند رتبہ ہوگا۔ چھٹی چیز اس علم کی تدوین ہے فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ رح جو علم فقہ کے مدون اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی رکھی ہوگی۔ چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے پھر امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

ساتویں چیز فاضل مصنف کے حالات زندگی ہیں۔ صاحب منتخب الحسامی کا نام محمد بن محمد بن عمر ہے۔ کنیت ابوعبداللہ اور لقب حسام الدین ہے۔ فرغانہ کے خوبصورت شہر اخسیکث (الف کے فتحہ خاء کے سکون سین کے کسرہ کے ساتھ) کے رہنے والے ہیں اسی کی طرف منسوب ہو کر آپ اخسیکثی کہلاتے ہیں یہ شہر، نہر شاس کے کنارے پر واقع ہے آپ شیخ کامل، امام فاضل اور اصول و فروع کے زبردست عالم تھے امام غزالی رح کی کتاب "المنخول" جو امام ابوحنیفہ رح کی تشنیع پر مشتمل ہے اس کی تردید میں ایک رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل تحریر فرمایا جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کی مدلل تردید کر کے حضرت امام صاحب رح کے مناقب جلیلہ کو بیان کیا ہے۔ اصول فقہ میں حسامی جس کا پورا نام المنتخب الحسامی ہے آپ کی معرکۃ الآراء تصنیف ہے جس کا ہر مدرسہ میں داخل نصاب ہونا اس کے مقبول ہونے کی بین دلیل ہے۔

حسامی کی بہت سی شروح لکھی گئی ہیں جن میں نامی، نظامی، تبیین، التحقیق اور مولوی قابل ذکر اور لائق مطالعہ شرحیں ہیں۔

آپ نے یوم دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدہ ۶۴۴ھ میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرۃ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔

لاش پر عبرت یہ کہتی ہے امیر — آئے تھے دنیا میں اس دن کیلئے
لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے — اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

جمیل۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

أَمَّا بَعْدُ حَمْدِ اللّٰهِ عَلٰى نَوَالِهٖ وَالصَّلٰوةِ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ

(ترجمہ) اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کے بعد اس کی عطا پر اور اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر رحمت کے بعد۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں قرآن پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ قرآن پاک کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث رسول ﷺ پر بھی عمل ہے۔ کیونکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر" اور ایک حدیث میں بسم اللہ کی جگہ "بحمد اللہ فھو اقطع و اجذم" ہے۔ نیز اسلاف و اخلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور سب سے اول ایک ہی چیز مذکور ہو سکتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہو سکتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کہتے ہیں کسی شے کو کسی شے سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا مذکور نہ ہو۔ ابتداء عرفی کہتے ہیں کسی شے کو مقصود سے مقدم کر دیا گیا ہو اگرچہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔ پس ابتداء بالتسمیہ، ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور ابتداء بالتحمید ابتداء اضافی پر محمول ہے اور یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود پر مقدم ہیں۔

بسم اللہ کا متعلق لفظ اَقْرَءُ مقدر ہے تقدیری عبارت ہے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اَقْرَأُ یا لفظ ابتدائی یا لفظ تصنیفی مقدر ہے یعنی اللہ ہی کے نام سے میرے کام یا میری تصنیف کی ابتداء ہے۔ بسم اللہ کا باء تبرک کیلئے بھی ہو سکتا ہے اور طلب معونت کے لئے بھی۔ اللہ اس ذات کا نام ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ رحمٰن دنیا و آخرت میں بڑی بڑی نعمتوں کا عطا کرنے والا۔ رحیم دنیا میں چھوٹی چھوٹی نعمتوں کا عطا کرنے والا۔

امابعد۔ مصنف رحمہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرتے ہوئے خطبۂ کتاب کا آغاز لفظ امابعد سے کیا ہے کیونکہ افصح العرب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خطبوں میں اس لفظ کا ذکر فرمایا ہے۔ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے اس کلمہ کا تکلم سب سے پہلے حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا ہے اور آیت وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَةَ

وَفَصْلَ الْخِطَابِ میں فصل خطاب سے یہ ہی کلمہ مراد ہے لفظ اَمَّا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اَمَّا کی اصل اِنْ مَا ہے نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کردیا گیا اور اَمَّا تردیدیہ کے ساتھ التباس سے بچنے کے لئے ہمزہ کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا گیا (۲) اَمَّا کی اصل مَہْمَا ہے ہا اور میم اول میں قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کیا گیا اور یا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے (۳) اَمَّا کی اصل مَہْمَا ہے لیکن میم اول اور ہمزہ میں قلب مکانی کر کے میم کا میم میں ادغام کردیا گیا (۴) اَمَّا اپنی اصل پر ہے واضع نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے۔

بعد اور قبل ظرف زمان اور مکان دونوں کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ ظرف زمان کی مثال "الغد بعد الیوم"۔ کل آئندہ آج کے بعد ہے "الیوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان کی مثال "داری بعد دارك" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے "داری قبل دارك" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ بعد اور قبل کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیا منسیا ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف معنوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوامل ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں لفظوں کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں۔ اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں اور اسماء کے اندر اصل معرب ہونا ہے لہذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ مبنی۔ دوم یہ کہ اگر ان کو مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہئے تھا۔ سوم یہ کہ اگر ان کو حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہئے تھا، ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم، مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف۔ اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں ـــــــــ پس یہ دونوں لفظ احتیاج میں حروف کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مبنی قرار دیئے گئے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں (۱) مبنی اصل (۲) مبنی عارض۔ مبنی اصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں۔ اور مبنی عارض وہ ہے جو مبنی اصل کے مشابہ ہو اور "سکون" مبنی اصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی عارض میں یعنی مبنی اصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی عارض میں سکون اصل نہیں ہوتا۔ پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی عارض ہیں اس لئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں لیکن ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں خفت پیدا ہوگئی اس لئے ان کی خفت دور کرنے کے لئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔

حمد یہاں حمد سے متعلق دو باتیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ حمد کے لغوی معنی ہیں "ستودن" تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف اس طرح ہے هو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمة

او غیرها۔ حمد کی اس تعریف میں تین لفظ قابل تشریح ہیں (۱) ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت، ثناء کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے حدیث "لا احصی ثناء علیك انت کما اثنیت علی نفسك" ترجمہ میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے معنی ہوں گے میں آپ کی صفات کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کرسکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کمالیہ بیان کی ہیں۔ (۲) مطلقا اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں خواہ شر ہوں اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے۔ حدیث، "من اثنیتم علیه خیرا وجبت له الجنة ومن اثنیتم علیه شرا وجبت له النار" اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہوکر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کے ساتھ ذکر کرو، اس کے لئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کے ساتھ ذکر کیا اس کے لئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقا ذکر کرنے کے ہیں کیونکہ اگر ثناء کے کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیرا اور شرا کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں۔ تیسرے معنی کے لحاظ سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد لسان کا ذکر کرنا تکرار ہے جس کی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا ہے اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کرلیا گیا تو ثنا کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے۔ اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہوگا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ حمد کی تعریف میں ثنا کو لسان کی قید کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثنا کو لسان کی قید کے ساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کے ساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا آپ نے اللہ تعالیٰ کے لئے لسان کو ثابت کردیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ "الافاضة والاعلام مع شعور الفیض وارادته" مراد ہے۔ یعنی معنیٰ کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو اور لسان کے یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کے ساتھ جس طرح ذوات متصف ہوتی ہیں اسی طرح صفات بھی متصف ہوسکتی ہیں۔ اول کی مثال خالد جمیل خالد خوبصورت ہے۔ ثانی کی مثال سیرته جمیلة اس کی عادت اچھی ہے۔ جمیل اختیاری کی قید پر یہ اعتراض ہوگا کہ توصیف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر ہوتی ہے افعال غیر اختیاری

CamScanner

پر نہیں ہوتی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیار یہ پر بھی حمد ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کی حیات، قدرت، علم وغیرہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں وہ افعال جو فاعل مختار سے صادر ہوں بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں اور صفات ذاتیہ۔ حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے۔ تیسرا لفظ نعمت ہے اس لفظ کو اگر کسرۂ نون کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی انعام کے ہونگے اور اگر نون کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے تو خوش گوار بنانے کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہونگے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں۔ اب حمد کی تعریف ہوگی کہ حمد نام ہے افعال اختیار یہ پر تعریف کرنے کا خواہ نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز مدح، حمد اور شکر کے درمیان نسبت ہے۔ نسبت سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف ملاحظہ کیجیے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ افعال اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں " فعل یُنبئُ عن تعظیم المنعم " یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے " صرف جمیع ما انعم اللہ بہ علی عبدہ الی ما خُلِق لاجلہ " یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ حمد خاص مطلق ہے اور مدح عام مطلق ہے یعنی جہاں حمد پائی جائے گی وہاں مدح بھی پائی جائے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مدحت خالداً علی حسنہ تو کہا جا سکتا ہے مگر حمدت خالداً علی حسنہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے۔ اس پر مدح تو کی جا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی اور حمد اور شکر کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم وخصوص من وجہ کہتے ہیں کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اپنے متعلَّق (بفتح اللام) کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ حمد کا متعلَّق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتے ہیں اور حمد اپنے مورِد کے اعتبار سے خاص ہے اس طور پر کہ حمد کا ورود اور صدور صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے اس طور پر کہ شکر کا ورود اور صدور زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب وجوارح سے بھی ہوتا ہے۔ اور شکر اپنے متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے اس طور پر کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے لئے تین مثالیں ضروری ہیں ایک وہ جہاں دونوں کلی پائی جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہدیا آپ کا شکریہ یہاں حمد بھی پائی گئی کیونکہ تعریف زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے۔ دوسری مثال جہاں حمد پائی جائے اور شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی

تیسری مثال جہاں شکر پایا جائے اور حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کچھ بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کی۔ یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذم آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکر محاسن کو اور ذم کہتے ہیں ذکر قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے۔ اور شکر کہتے ہیں اظہار نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور اظہار و کتمان میں تقابل ظاہر ہے۔

اللہ۔ لوگ جس طرح ذات باری اور صفات باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں بھی حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدمار فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا ہی انکار کرتے ہیں مگر جو حضرات اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسم مشتق ہے اور بعض کے نزدیک صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے۔ علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی وصفی معنی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں۔ خادم کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اللہ اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔

نوال۔ عطیہ، داد و دہش ـــــ الصلوٰۃ۔ لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں۔ اول جمہور کا۔ دوم زمخشری کا۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ فَعَلَۃٌ کے وزن پر ہے اس کی اصل صَلَوَۃٌ ہے۔ واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واؤ کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واؤ کو الف سے بدلدیا صلوٰۃ ہوگیا۔ جسطرح زکوٰۃ کی اصل زَکَوَۃٌ ہے اسی قاعدے کے مطابق زکوٰۃ ہوگیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واؤ کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واؤ اس بات پر دلالت کرے کہ الف واؤ سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صَلّٰی سے ماخوذ ہے اور اس کے لغوی معنیٰ دعاء کے ہیں جیسے حدیث "اِذَا دُعِیَ احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصلّ" میں فلیصل۔ فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانا کھلانے کے لئے بلایا جائے تو تم بلانے والے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر تم بے روزہ ہو تو بلانے والے کے ساتھ بیٹھ کر کھالو اور اگر روزہ دار ہو تو بلانے والے کے لئے خیر و برکت کی دعا کر دو۔ اسی طرح آیت وَصَلِّ عَلَیْہِمْ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّہُمْ۔ آپ ان کے لئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعا کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلاۃ کا استعمال ارکانِ مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکانِ مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلّی صلاء سے ماخوذ ہے جس کے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں۔ پھر مجازاً ارکانِ مخصوصہ کی ادائیگی کیلئے استعمال ہونے لگا۔ کیونکہ ارکان مخصوصہ یعنی نماز سرین کے حرکت دینے کو شامل ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃِ باری تعالیٰ سے مراد رحمت کاملہ ہے اور صلاۃِ ملائکہ سے مراد استغفار ہے۔

CamScanner

اور صلاۃِ مؤمنین سے مراد طلبِ رحمت اور دعا ہے. اور صلوٰۃِ طیور سے مراد تسبیح ہے۔
رَسُول۔ فعُول کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی مرسَل بھیجا ہوا. رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو اللہ رب العزت نے نئی کتاب اور شریعت لیکر بھیجا ہو۔
محمد۔ محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسمار گرامی ہیں. آپ کو زمین پر محمد اور آسمانوں پر احمد کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے. تورات میں آپ کا نام محمد ہے اور انجیل میں احمد ہے۔ محمد اسم مفعول جس کی تعریف کیجاتی ہے. احمد اسم تفضیل سب سے زیادہ تعریف کرنیوالا۔ آلہٖ .آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر شے کی تصغیر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹادیتی ہے اور آل کی تصغیر اُھیل آتی ہے بہرحال اہل کے ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدۂ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا. اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس کی اصل اَوَل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل دیا گیا. رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ دنیوی شرافت ہو جیسے آلِ فرعون، خواہ اخروی شرافت ہو جیسے آلِ محمد۔ الحمد للہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے لہٰذا آپ کی آل کو بھی دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہوگی. اور اہل کا اطلاق اشراف وغیر اشراف دونوں پر ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مونث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک آلِ محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ غنیمت سے ان کے لئے خمس مقرر ہے۔ روافض کا خیال ہے کہ آلِ محمد سے مراد فاطمہ، علی اور حسنین ہیں اور اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے. بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپ کی آل ہے۔

فَإِنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ. وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ اَلْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ.

ترجمہ:۔ (اللہ کی حمد اور درود وصلاۃ کے بعد عرض ہے کہ) شریعت کے اصول تین ہیں۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت اور چوتھی اصل ایسا قیاس ہے جو انھیں تین اصول سے ماخوذ ہے۔

تشریح:۔ لفظ اصول کی تحقیق مقدمہ کتاب میں ذکر کردی گئی ہے، ملاحظہ کر لیا جائے. البتہ اس عبارت کی ترکیب پر ایک نحوی اشکال ہے. اشکال یہ ہے کہ ترکیب میں اصول الشرع إنّ کا اسم ہے اور ثلثۃ اس کی

خبر ہے اور اِنّ کی خبر اس کے اسم پر محمول ہوتی ہے لیکن یہاں حمل درست نہیں ہے اس لئے کہ حمل کے لئے محمول اور محمول علیہ (اسم اور خبر) کے درمیان افراد، تثنیہ، جمع، تذکیر اور تانیث کے اعتبار سے اتحاد ضروری ہوتا ہے۔ مگر چونکہ یہاں خبر یعنی ثلٰثۃ جمع ہے اور اصول جلوس اور قعود کے وزن پر مفرد ہے اسلئے یہاں اتحاد نہیں پایا گیا اور جب اتحاد نہیں پایا گیا تو حمل بھی درست نہیں ہوگا۔ نیز لفظ اصول مذکر ہے اور لفظ ثلٰثۃ مونث ہے لہذا تذکیر و تانیث میں بھی اتحاد نہیں پایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ اصول جس طرح جلوس اور قعود کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور فروع جمع ہے لہذا جس طرح فروع، فرع کی جمع ہے اسی طرح اصول اصل کی جمع ہے اور جب "اصول" جمع ہے تو اصول اور ثلٰثۃ کے درمیان جمع کے اعتبار سے عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا اصول کا مذکر اور ثلٰثۃ کا مونث ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعداد میں تین سے لیکر نو تک کا عدد تذکیر و تانیث میں معدود کے برعکس ہوتا ہے یعنی معدود اگر مذکر ہے تو عدد مونث ذکر کیا جائیگا۔ اور معدود اگر مونث ہے تو عدد مذکر ذکر کیا جائیگا۔ پس یہاں معدود (اصول) چونکہ مذکر تھا اسلئے عدد (ثلٰثۃ) کو مونث ذکر کیا گیا ہے اور یہ قاعدہ کے مطابق ہے لہذا تذکیر و تانیث کے اعتبار سے بھی عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ یہاں اصول سے مراد دلائل ہیں اور اس پر قرینہ اگلی عبارت (الکتاب، السنۃ واجماع) ہے۔ کیونکہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں۔

الشرع۔ شرع کے لغوی معنی اظہار کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدِّیْنِ مَا وَصّٰی بِهٖ نُوْحًا۔ یعنی تمہارے لئے ظاہر کیا دین میں وہی جس کا حکم نوح علیہ السلام کو کیا تھا۔ لفظ شرع طریقہ کے معنیٰ میں بھی آتا ہے اور اصطلاح میں شرع سے دین اور شریعت اسلام مراد ہے۔ اس جگہ شرع کے لغوی معنی پر اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شرع کے لغوی معنی اظہار کے ہیں لہذا مصنف کی عبارت کا ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ یہ تینوں اصول، اثباتِ احکام کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے کیونکہ اصولی، اثبات احکام کے دلائل سے بحث کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل سے۔ اس اعتراض کے چار جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ عبارت میں شرع مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے عدل، عادل کے معنی میں ہے۔ اور الشرع کا الف لام عہد کے لئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کے لئے ہوگی جیسے بیت اللہ، ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اصول (دلائل) جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الشرع مصدر، المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے اور الف لام جنس کے لئے ہے اس صورت میں اضافت سے مضاف الیہ کی تعظیم مقصود ہوگی۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں تیسرا جواب یہ ہے کہ لفظ الشرع، دین کا اسم جامد ہے یعنی الشرع مصدر نہیں ہے بلکہ دین قویم کا اسم جامد ہے اور الف لام عہد کا ہے جس سے ہمارے نبی مراد ہیں پس اب مطلب یہ ہوگا کہ ہمارے نبی کے دین کے تین

اصول ہیں۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ الشرع کا الف لام مضاف الیہ (احکام) کے عوض میں ہے اور شرع کا لفظ اظہار کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اظہار احکام کے دلائل تین ہیں اور رہا یہ سوال کہ مذکورہ تین دلائل اثباتِ احکام کے دلائل ہیں نہ کہ اظہار احکام کے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دلائل کو اظہار احکام کے دلائل قرار دینا اثباتِ احکام کے دلائل ہونے کے منافی نہیں ہے۔ یعنی مذکورہ تین اصول، اظہار احکام کے دلائل بھی ہوسکتے ہیں اور اثباتِ احکام کے دلائل بھی، کیونکہ دلیل سے جس طرح حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح دلیل سے حکم کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ الحاصل دلائل تین ہیں کتاب، سنت اور اجماع امت۔ الکتاب الخ ترکیب میں ثلٰثۃ سے بدل ہے یا عطف بیان واقع ہے، ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا کہ شریعتِ اسلامیہ کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچسو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچسو آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں۔ ایک ظاہری، دوم باطنی۔ مذکورہ پانچسو آیات میں احکام ظاہری بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال پر مشتمل آیات میں احکام باطنی بیان کئے گئے ہیں۔ اسی طرح سنت سے احادیث کا پورا ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ وہ تین ہزار احادیث مراد ہیں جو احکام شرع کی اساس ہیں اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے اور امت سے مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے۔ اور اس کا سبب اس امت کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع معتبر ہے، سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے۔ وہ مجتہدین خواہ صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگانِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں خواہ تابعین یا ان کے بعد کے لوگوں میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔ "اصحابی کالنجوم، فبایھم اقتدیتم اھتدیتم"۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " انّ المدینۃ تنفی خبثھا کما تنفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔" انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی"۔ یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہوگے۔ (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہرحال جمہور کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کے لئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں، خواہ تابعین میں سے ہوں، خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں، خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ فاضل مصنف نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ کتاب اللہ من کل وجہ حجت ہے اور سنت کو اس کے بعد اس لئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان

دونوں پر موقوف ہے۔ کتاب اللہ پر تو اس لئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ماراٰہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن"۔ اور ایک حدیث میں فرمایا ہے "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ" مصنف رح نے اصولِ فقہ نہ کہہ کر اصولِ شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ اور لفظ شرع (دین) چونکہ دونوں کو عام ہے اور لفظ فقہ متاخرین کے نزدیک احکام عملیہ کے ساتھ خاص ہے اس لئے مصنف نے اصول شرع فرمایا اور اصول فقہ نہیں فرمایا۔ کیونکہ اگر مصنف اصول شرع کے بجائے اصول فقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب سنت اور اجماع خاص طور پر علم فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف رح نے اصول الشرع فرمایا اور اصول الفقہ نہیں فرمایا۔

صاحب منتخب الحسامی نے فرمایا کہ مذکورہ تین اصول کے بعد چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تین اصول و دلائل سے مستنبط اور ماخوذ ہو۔ فاضل مصنف نے قیاس کو المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کے ساتھ مقید فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں قیاس سے مطلق قیاس مراد نہیں ہے بلکہ قیاسِ شرعی مراد ہے۔ دراصل قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔ قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع امت سے ماخوذ ہو، قیاس لغوی وہ قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہوجائے جیسے لفظ خمر، مخامرۂ عقل کی وجہ سے تمام مسکرات (نشہ آور چیزوں) کے لئے بولا جاتا ہے، قیاس شبہی وہ ہے جہاں حکم مشاکلت فی الصورت کی علت کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی ہوجائے۔ جیسے کوئی شخص قعدۂ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ شکل وصورت میں چونکہ قعدۂ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدۂ اولیٰ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدۂ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا، قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جن کے تسلیم کرلینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث کو تسلیم کرنے کے بعد ایک دوسرے قول یعنی العالم حادث کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ الحاصل قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں چونکہ صرف قیاس شرعی مراد ہے اسلئے فاضل مصنف نے باقی تین قسموں کو خارج کرنے کے لئے قیاس کو المستنبط من ہذہ الاصول کی قید کیساتھ مقید کردیا۔ اس جگہ قیاس سے چونکہ قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلٰثہ، کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو اس لئے ان تینوں کی نظیریں بیان کرنا ضروری ہے پس اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالتِ حیض میں وطی کی حرمت نصِّ کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن" یعنی لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو آپ کہدیں کہ وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (البقرہ رکوع ۱۲) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالتِ حیض میں حرمتِ وطی کی علت "اذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علتِ لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی "دبر" پائخانہ اور نجاستِ غلیظہ کا محل ہے۔ پس جب حالتِ حیض میں وطی اور لواطت دونوں علتِ اذی میں شریک ہیں تو حالتِ حیض میں وطی کی

CamScanner

حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ لیکن شارحین حسامی کی بیان کردہ اس نظیر پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی فرع کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ فرع یعنی لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اس کی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "ائنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل (عنکبوت رکوع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے تو اب معنی یہ ہونگے کہ تم لوگ لواطت کے لئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے "ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (نمل ع ۴) کیا تم للچا کر مردوں پر دوڑتے ہو عورتوں کو چھوڑ کر۔ اس آیت کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے: "اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (اعراف ع ۱۰) - کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں سے، تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے: "واللذان یاتینہا منکم فآذوہما" (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی شریف میں ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے: "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عز وجل الی رجل اتی رجلا او امرأۃ فی دبرہا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کی طرف (از راہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دبر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو۔ اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم" اس آیت میں باری تعالیٰ نے موضع حرث (قبل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دبر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے۔ پس جب موضع حرث میں آنے کا امر کیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے ممانعت ہوگی۔ بہرحال لواطت مع الرجال ہو یا لواطت مع النساء دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمت وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) نمک (۴) کھجور (۵) سونا (۶) چاندی۔ حدیث یہ ہے "الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب سواء بسواء والفضل ربوا۔" اس حدیث سے استفادہ کرتے ہوئے علمائے احناف نے حرمت ربا کی علت قدر اور جنس مقرر کی ہے اور یہ علت چونے کو چونے کے عوض بیچنے کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا علت ربا یعنی قدر اور جنس میں شرکت کی وجہ سے چونے کی بیع میں بھی تفاضل حرام ہوگا۔ الحاصل مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث

سے ثابت ہے اور چونے میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت ، جزئیت اور بعضیت ہے یعنی وطی کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطوءہ دونوں کا جز ہے اس لئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی اتحاد اور جزئیت پیدا ہو جائے گی۔ یعنی موطوءہ ، واطی کا جز ہوگی اور واطی ، موطوءہ کا جز ہوگا اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع ، موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول و فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے۔ کیونکہ انسان اپنے جز پر حرام ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطوءہ کا جز ہے اور موطوءہ ، واطی کا جز ہے اور جز اپنے جز پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطوءہ پر اور موطوءہ کو واطی پر حرام ہونا چاہئے تھا حالانکہ واطی ، موطوءہ پر اور موطوءہ ، واطی پر حرام نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ واطی ، موطوءہ پر اور موطوءہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورۃً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطوءہ کی باندی کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی۔ حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

> أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ۔

(ترجمہ) بہر حال کتاب تو وہ ، وہ قرآن ہے جو ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے ، مصاحف میں لکھا گیا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔

(تشریح) اما الکتاب میں کلمہ اما تفصیل کے لئے ہے یعنی اصول اربعہ جن کو گذشتہ عبارت میں اجمالاً ذکر کیا گیا ہے یہاں سے مصنف رح ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہتے ہیں پس کتاب اللہ چونکہ من کل وجہ اصل ہے اور اصل اصول ہے اس لئے علیٰ ترتیب اللف تفصیل میں بھی اسی کو پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ الکتاب پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا۔ اور سابق میں مذکور کتاب سے بعض کتاب یعنی پانچسو آیات مراد ہیں لہذا یہاں تفصیل میں بھی کتاب سے بعض کتاب مراد ہوگی اور کل کتاب مراد نہ ہوگی۔ کتاب لغت میں مکتوب کے معنی میں ہے جیسا کہ شراب ، مشروب کے معنی میں اور خلق مخلوق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں کتاب سے کتاب اللہ یعنی قرآن پاک مراد ہوتا ہے جیسا کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے کتاب سیبویہ اور فقہاء کی اصطلاح میں مطلق کتاب سے امام محمدؒ کی مبسوط مراد ہوتی ہے۔ خود باری تعالیٰ نے بھی ذلک الکتاب میں کتاب سے کتاب اللہ اور قرآن مراد لیا ہے لہذا یہاں بھی کتاب سے قرآن مراد ہوگا۔ القرآن ــ لفظ قرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ قرآن ، کتاب اللہ کا علم ہو۔ دوم یہ کہ قرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بناء پر یہ اعتراض

ہوگا کہ قرآن اگر علم ہے تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ باری تعالیٰ نے " انا انزلناہ قرآنا عربیا " میں قرآن کو منصرف ذکر فرمایا ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ القرآن دراصل اسم جنس ہے مگر الف لام کے ساتھ غلبۃً علم ہوگیا جیسا کہ النجم اسم جنس ہے مگر الف لام کی وجہ سے غلبۃً علم ہوگیا. اسی طرح اصل کے اعتبار سے القرآن اسم جنس ہے لہٰذا علمیت فوت ہونے کی وجہ سے اس کو منصرف پڑھا گیا ہے. المنزل، زا، کی تخفیف کے ساتھ باب افعال انزال سے ہوگا اور تشدید کے ساتھ باب تفعیل، تنزیل سے ہوگا. انزال اور تنزیل میں فرق یہ ہے کہ انزال کے معنیٰ ہیں یکبارگی اور دفعۃً واحدۃً اتارنا اور تنزیل کے معنیٰ ہیں تدریجی طور پر اتارنا. قرآن پاک کو چونکہ لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا پر یکبارگی اتارا گیا ہے، اور آسمان دنیا سے دنیا پر تدریجًا اتارا گیا ہے اس لئے قرآن پاک کی صفت مُنْزَلٌ (ماخوذ از انزال) اور مُنَزَّل (ماخوذ از تنزیل) دونوں واقع ہوسکتے ہیں۔ الرسول. رسول، فعول کے وزن پر مفعول (مرسَل) کے معنیٰ میں ہے. الرسول کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود ہمارے نبی ہیں. تقدیری عبارت ہوگی علی رسولنا. المکتوب، اس لفظ کے استعمال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرآن، نظم اور معنی کا نام ہے جیسا کہ اگلی عبارت " وہو اسم للنظم والمعنیٰ " اس پر شاہد ہے. اور یہ بات مسلّم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ نقوش مکتوب ہوتے ہیں. کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور معرض تحریر میں نقوش آتے ہیں پس جب قرآن، لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا. اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ المکتوب، مُثْبَتٌ کے معنیٰ میں ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ قرآن، مصاحف میں ثابت کردہ ہے اور یہ بات بھی مسلّم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں ثابت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً ثابت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً ثابت ہوتا ہے. کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں وہ چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں. اس لئے لفظ جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مثبت ہوگا اور معنی جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا. المصاحف، واحد مصحف، اور مصحف وہ ہے جس میں قرآن کے صحائف (لکھے ہوئے کاغذوں) کو جمع کیا گیا ہو. المصاحف کا لام عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے قراء سبعہ کے مصاحف مراد ہیں. قراء سبعہ یہ ہیں (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابوعمرو بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی کوفی. متواتراً، متواتر وہ ہے جس کے رواۃ ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادتًا ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں. اور خبر مشہور وہ ہے جس کے لئے قرنِ اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو. خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ کتاب کی تعریف کرنا چاہتے ہیں لیکن تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ تعریف کی تین قسمیں ہیں (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف رسمی (۳) تعریف حقیقی. تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو معروف لفظ کے ساتھ تعبیر کرنا جیسے لفظ غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ، اس شخص کے سامنے متعارف کرانا جس کے نزدیک اسد کا لفظ غضنفر کے مقابلہ میں زیادہ ظاہر اور معروف ہو. یا جیسے ابوحفص کا تعارف عمر بن خطاب کے ساتھ کرانا. تعریف رسمی، کہتے ہیں شے کو اس کے ایسے لازم کے

ساتھ متعارف کرانا جو لازم اسی شے کے ساتھ مختص ہو، جیسے انسان کی تعریف ضاحک اور طویل القامت کے ساتھ کی جائے. اور تعریف حقیقی وہ ہے جس کے ذریعہ کسی شی کی حقیقت اور ماہیت بیان کی جائے جیسے انسان کی تعریف میں یوں کہا جائے "ہو جسم نام حساس متحرک بالارادۃ ناطق"؛ تعریف حقیقی کے شرائط میں سے یہ بات ہے کہ تعریف کے تمام اجزاء (جنس وفصل) کو ذکر کیا جائے اور اس کی ذاتیات کو اس طرح ذکر کیا جائے کہ اس کا کوئی جز علیحدہ نہ رہے اور عام کو خاص طور پر مقدم کیا جائے اور جنس قریب کے ساتھ فصل بعید کو ذکر نہ کیا جائے بلکہ جنس قریب کے ساتھ فصل قریب کو ذکر کیا جائے، اور تعریف حقیقی میں غیر مانوس اور نادر الوجود الفاظ کے استعمال سے احتراز کرنا بھی ضروری ہے. نیز اس کا اپنے تمام افراد کے لئے جامع اور دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے. اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ لفظ قرآن کے ذریعہ، کتاب کی تعریف لفظی کی گئی ہے. کیونکہ قرآن کا لفظ، کتاب کی بہ نسبت زیادہ معروف و مشہور ہے اور المنزل علی الرسول الخ کے ذریعہ سے کتاب کی حقیقی تعریف کی گئی جس کا حاصل یہ ہے کہ کتاب وہ قرآن ہے جس کو رسولِ امی پر اتارا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے. یہاں تعریف کتاب پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ایک احتمال کی بناء پر لفظ قرآن مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا. حالانکہ قرآن کا حمل، کتاب پر کیا گیا ہے اس طور پر کہ کتاب معرَّف (بفتح الراء) ہے اور قرآن معرِّف (بکسر الراء) ہے اور معرِّف (بکسر الراء) معرَّف (بفتح الراء) پر محمول ہوتا ہے لہذا قرآن، مصدر کا حمل، کتاب، ذات پر لازم آیا. حالانکہ یہ جائز نہیں ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قرآن، مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے. پس جب قرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو کتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن مصدر کا اسم مفعول کیسا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ لفظ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز ہوگا. اگر مہموز ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروٌ اسم مفعول کے معنی میں ہے. اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنیٰ میں ہے. پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اس لئے اس کو قرآن کہا گیا ہے.

تعریف حقیقی. چونکہ جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اور جنس، معرَّف اور غیر معرَّف دونوں کو شامل ہوتی ہے اور فصل غیر معرف کو معرَّف سے خارج کردیتی ہے اس لئے تعریف حقیقی کے فوائد قیود بیان کرنا ضروری ہے تاکہ تعریف جامع اور مانع ہوسکے. چنانچہ لفظ القرآن، کتاب معرَّف کے لئے بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ لفظ القرآن ہر پڑھی جانیوالی یا ہر مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو. اور لفظ المنزل پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں کو معرَّف سے خارج کرتی ہے اور علی الرسول کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات وغیرہ) کو خارج کردیا گیا ہے. اور المکتوب فی المصاحف کی قید سے وہ آیات، قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا. جیسے "الشیخ والشیخوخة اذا زنیا فارجموہما نکالاً من اللہ" اس آیت کا حکم اگرچہ موجود ہے لیکن اسکی تلاوت

منسوخ ہو چکی ہے اور تلاوت کے منسوخ ہونے کی وجہ سے اس کو مصاحف میں نہیں لکھا گیا ہے۔ تعریف میں المنقول عنہ نقلاً متواتراً کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا جو بطریق آحاد یا بطریق شہرت منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت " فعدة من ایام اخر متتابعات " میں لفظ متتابعات بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قراءت "فاقطعوا ایمانہما" میں لفظ ایمانہما۔ اور کفارۂ یمین کے سلسلہ میں" فصیام ثلثۃ ایام متتابعات " میں لفظ متتابعات بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ بلا شبہۃ کی قید جمہور کے مذہب کے مطابق نقلاً متواتراً کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصاف رح نے فرمایا کہ بلا شبہۃ کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ امام خصاف رح کے نزدیک خبر مشہور، خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کے ساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر مشہور شبہ سے پاک ہوتی ہے۔ پس بلا شبہ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ بعض حضرات نے کہا کہ بلا شبہ کے ذریعہ تسمیہ کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے۔ اسی طرح جنبی اور حائضہ کے لئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے۔

> وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِىْ قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ اِلَّا اَنَّهٗ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِىْ حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً"

(ترجمہ) عامۃ العلماء کے قول کے مطابق قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے اور یہ ہی امام ابو حنیفہ رح کا صحیح مذہب ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح نے خاص طور پر نماز جائز ہونے کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم نہیں بنایا ہے۔

(تشریح) یہاں نظم سے عبارات مراد ہیں اور معنی سے ان عبارتوں کے مدلولات مراد ہیں۔ رہا یہ سوال کہ نظم اور لفظ دونوں ہم معنی ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا مصنف رح کو نظم کی بجائے لفظ کا استعمال کرنا چاہئے تھا اور یوں کہنا چاہیئے تھا " وہو اسم للفظ والمعنی جمیعا الخ اس کا جواب یہ ہے کہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور لفظ پھینکنے کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ پس عبارات قرآن کی تعظیم اور ادب کے پیش نظر نظم کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور سوئے ادب سے بچنے کے لئے کلمۂ لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ لغوی معنی کے اعتبار سے لفظ نظم میں حسن ادب اور تعظیم ہے اور کلمۂ لفظ میں سوئے ادب اور تحقیر ہے۔

مصنف رح آگے چل کر چونکہ قرآن کی تقسیم بیان فرمائیں گے اس لئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرما رہے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے۔ سو اس بارے میں تین قول ہیں (۱) فقط نظم کا نام قرآن ہے (۲) فقط معنی کا نام قرآن ہے (۳) نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہے۔ بقول صاحب حسامی عامۃ العلماء اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں اور حضرت امام ابو حنیفہ رح کا صحیح مذہب

بھی یہ ہی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں قرآن کی تین صفات مذکور ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلاً متواتراً۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل، الفاظ کی صفت تو واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے۔ لہذا مذکورہ تین صفات کا قرآن کی تعریف میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن فقط نظم اور لفظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" یعنی قرآن پاک کے لئے عربی زبان کا انتخاب کیا گیا ہے اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کے ساتھ کیونکہ معنی تمام زبانوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے۔

دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ نے عربی زبان میں تلاوت پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت کرنے سے قرآن کے معنی تو موجود ہوسکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہوسکتے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے اور الفاظ کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک بھی فقط معنیٰ کا نام قرآن ہے حالانکہ یہ غلط ہے اسی وہم کو دور کرنے کے لئے صاحب کتاب نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے صرف معنی کا نام قرآن نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے "وانہ لفی زبر الاولین" یعنی قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے اور پہلی تمام آسمانی کتابیں چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک پہلی کتابوں میں معنی کے اعتبار سے موجود ہوسکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے۔ بہرحال اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے اور قرآن ہونے میں الفاظ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوگیا لہذا دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اور رہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل صرف الفاظ کی صفت واقع ہوتے ہیں، معنی کی صفت واقع نہیں ہوتے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہوتے ہیں۔ یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی مُنزَل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزَل، مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف الفاظ پر اور جب قرآن کی تعریف دونوں پر صادق آتی ہے تو نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام قرآن ہوگا اور دوسری دلیل "انا انزلناہ قرآناً عربیاً" کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن پاک کا نزول لغت عرب میں ہوا ہے اور قرآن پاک کے الفاظ کا تعلق عربی زبان سے ہے اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت سے صرف الفاظ کے قرآن ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرے قول کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ عربی زبان پر قدرت کے باوجود جواز صلوٰۃ کے لئے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت اس لئے دیتے تھے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنیٰ خیز اور انسان کو عاجز کردینے والی ہے پس بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی آدمی ایسی فصاحت و بلاغت سے بھرپور عبارت زبان پر نہ لاسکے لہذا اس کو فارسی زبان میں قرأت کرنے کی

اجازت دی گئی یا اسوجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی، نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ گیا تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی فصاحت و بلاغت کیطرف منتقل ہو جائے گا اور مقفیٰ، مسجّع عبارتوں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس سے حضور قلب اور خضوع و خشوع جاتا رہے گا بلکہ یہ عربی الفاظ نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک گونہ حجاب واقع ہو نگے۔ پس اس مصلحت کے پیش نظر جواز صلوٰۃ کے لئے عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دیدی گئی .... اسی بات کو صاحب حسامی نے اس طرح فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ کا صحیح مذہب یہی ہے کہ قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور رہا آپ کا جوازِ صلوٰۃ کے لئے فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے خاص طور سے جوازِ صلوٰۃ کے حق میں نظم قرآن کو رکن لازم قرار نہیں دیا ہے۔ یعنی نظم، قرآن کا رکن تو ہے لیکن ایسا رکن ہے جو ساقط ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے سے قرآن کا قرآن ہونا منتفی نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اقرار باللسان ایمان کا رکن غیر لازم ہے حتیٰ کہ اکراہ کے وقت ساقط ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے سے ایمان منتفی نہیں ہوتا۔ اور نظم کے رکن غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں چونکہ معنی مقصود ہوتے ہیں اور نظم غیر مقصود ہوتی ہے اس لئے نماز اور غیر نماز میں نظم کا مبنیٰ توسع اور آسانی پر ہے۔ نماز میں تو اس لئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فاقرؤا ماتیسر من القرآن " یعنی قرآن کی جو عبارت آسان ہو نماز میں اس کو پڑھو۔ اور غیر نماز میں اسلئے کہ قرآن پاک اولاً لغت قریش میں نازل ہوا ہے کیونکہ لغت قریش سب سے زیادہ فصیح لغت ہے لیکن جب لوگوں کے لئے لغت قریش میں قرأت کرنا دشوار ہو گیا تو آپ کی دعا کے نتیجہ میں تخفیف کا حکم نازل ہوا اور آپ نے تمام لغات عرب میں قرآن پاک کی تلاوت کو جائز قرار دیدیا اور قرأت کے مسئلہ کو آسان کرنے کے لئے لغت قریش کی رعایت کا وجوب ساقط ہو گیا چنانچہ اہل عرب میں سے ہر شخص کو اس بات کی اجازت حاصل ہو گئی کہ وہ لغت قریش کے ساتھ تلاوت کرے یا اپنی لغت کے مطابق تلاوت کرے۔ اسی کیطرف اشارہ کرتے ہوئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اُنزلَ القرآن علیٰ سبعۃ احرف، قرآن پاک کو سات لغات پر اتارا گیا ہے۔ پس جب قریش کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنی لغت چھوڑ کر دوسرے کی لغت مثلاً بنو تمیم کی لغت میں قرأت کرے حالانکہ اس کو اپنی لغت پر پوری قدرت حاصل ہے تو غیر عربی یعنی عجمی کیلئے بھی یہ بات جائز ہے کہ وہ لغت عرب کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کرے۔ الغرض حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک قرآن تو نظم اور معنی کے مجموعہ ہی کا نام ہے لیکن نظم کی بناء چونکہ توسع اور آسانی پر تھی اسلئے بحالت صلاۃ نظم قرآن کی رعایت نہ کرنے کی اجازت دیکر فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دیدیا گیا۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے جوازِ صلاۃ کے لئے مذکورہ سبب کی بناء پر فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ رہی یہ بات کہ جواز صلاۃ کے لئے فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں قرأت کرنا جائز ہے یا نہیں تو اس بارے میں دو قول ہیں۔ صحیح قول تو یہی ہے کہ جواز صلاۃ کے لئے صرف فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت ہے دوسری زبانوں میں اجازت نہیں ہے۔ لیکن بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فارسی اور غیر فارسی سب زبانوں میں اجازت ہے صحیح قول کی دلیل یہ ہے کہ فصاحت و بلاغت میں فارسی زبان، عربی زبان سے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ لسان اہل الجنۃ العربیۃ والفارسیۃ الدرّیۃ۔ جنتیوں کی زبان عربی ہوگی اور درّی فارسی ہوگی[1]۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب یُسر اور آسانی کے لئے نظم قرآن کو چھوڑ کر فارسی زبان میں قرأت کی اجازت دیدی گئی تو اسی مقصد کے

[1] اس حدیث کو بعض لوگوں نے موضوع قرار دیا ہے۔

CS CamScanner

پیش نظر فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی اجازت ہوگی۔

مصنف رہ نے عامۃ کی قید سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جواز صلاۃ کے حق میں نظم قرآن اگرچہ رکن غیرلازم ہے اور اسکی رعایت ضروری نہیں ہے لیکن نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں معنی کیطرح نظم بھی رکن لازم ہے حتی کہ جنبی اور حائضہ کے لئے فارسی زبان میں قرأت قرآن جائز ہے کیونکہ نظم قرآن کے معدوم ہونے سے قرآن، قرآن نہیں رہا اور جب قرآن قرآن نہیں رہا تو جنبی اور حائضہ کے واسطے اس کے پڑھنے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ ایسے ہی جسطرح معنی کے منزل من اللہ اور موحیٰ من اللہ ہونے پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے اسی طرح نظم کے منزل من اللہ اور موحیٰ من اللہ ہونے پر بھی اعتقاد رکھنا ضروری ہے چنانچہ جسطرح معنی قرآن کے منزل من اللہ ہونے کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح نظم قرآن کے منزل من اللہ ہونے کا منکر بھی کافر ہوگا۔

صاحبِ نامی شارح حسامی نے لکھا ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے عامۃ العلماء کے قول کی طرف رجوع فرمالیا تھا اور حضرت امام صاحبؒ بھی عامۃ العلماء کی طرح اس بات کے قائل ہوگئے تھے کہ نماز میں بھی فارسی میں قرأت کرنا جائز نہیں ہے اسی پر فتویٰ ہے۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى مَعْرِفَةِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِىْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَّلُغَةً وَّهِىَ اَرْبَعَةٌ

(ترجمہ) اور نظم اور معنی کی تقسیمات اس چیز میں (جسکی طرف مستدِل) احکام شرع کی معرفت کے سلسلہ میں رجوع کریگا چار ہیں تقسیم اول صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

(تشریح) یہاں عبارت میں اقسام سے تقسیمات مراد ہیں کیونکہ قرآن کی صرف چار ہی قسمیں نہیں ہیں بلکہ چار سے زائد ہیں لہذا مصنف کے قول کا مطلب یہ ہوا کہ نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات ہیں۔ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے متقابلات بھی چار ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ سب مل کر بیس ۲۰ اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباین اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں۔ مثلاً خاص حقیقت کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ پس معرب، معرفہ اور نکرہ کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔ الغرض عبارت میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی چار تقسیمیں ہیں۔ فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع کی قید لگا کر مقسم ہونے سے قرآن پاک کے اس حصہ کو خارج کر دیا گیا جس کا تعلق مواعظ، امثال اور قصص سے ہے کیونکہ مذکورہ چاروں تقسیمات قرآن پاک کے اس حصہ سے متعلق ہیں جس حصہ کا تعلق احکام شرع سے ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ قرآن حکیم کا وہ حصہ جس کا تعلق احکام شرع سے

ہے اس کی چار تقسیمیں ہیں۔ فاضل مصنف نے اقسام النظم والمعنی فرمایا کر اور اقسام النظم یا اقسام المعنی نہ فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مذکورہ چاروں تقسیمات کا منشا ء نہ تو صرف نظم ہے اور نہ صرف معنیٰ ہے بلکہ وہ نظم ہے جو معنی پر دلالت کرتی ہے یعنی مذکورہ تقسیمات میں نظم اور معنی دونوں کو دخل ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول کی تین تقسیمات نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے۔ اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ دلالۃ النص اور اقتضاء النص تو معنی کی قسمیں ہیں اور باقی اٹھارہ قسمیں نظم کی ہیں۔ صحیح بات وہی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے کہ ہر قسم میں نظم' دال اور معنیٰ' مدلول ہونے کی حیثیت سے ملحوظ ہے۔ ان چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں صرف معنی سے بحث ہوگی یا صرف لفظ سے۔ اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا دلالت علی المعنیٰ کے لحاظ سے۔ اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور وخفا کا اعتبار ہوگا یا ظہور وخفا کا اعتبار نہ ہوگا۔ اگر اول ہے تو تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

عبارت میں وجوہ کے معنیٰ انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف' حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے اور لغت کا لفظ اگرچہ مادّے اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیونکہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃً وضع مراد ہے گویا مصنف نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے اس سے قطع نظر کہ نظم کا استعمال کیسا ہے اور اس کی دلالت کیسی ہے اس کے معنی ظاہر ہیں یا نہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ صیغہ سے ہیئت مراد ہے اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیئے تھا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صیغہ اور لغت کے اعتبار سے جو قسمیں ہیں یعنی خاص وعام وغیرہ ان کا زیادہ تعلق صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادّہ سے جیسے رجل میں خصوص اور رجال میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیونکہ مادہ یعنی را' جیم' لام دونوں میں یکساں ہے پس اقسام' خاص وعام کا زیادہ تعلق چونکہ صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے مصنف نے صیغہ کو مقدم ذکر کیا اور لغت کو مؤخر ذکر کیا۔ صاحب منتخب الحسامی کہتے ہیں کہ اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں خاص' عام' مشترک' مؤول۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر اس طرح ہے کہ لفظ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے گا۔ اگر اول ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنی افراد سے منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا۔ اگر وہ معنی افراد سے منفرد ہے یعنی افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے اور اگر افراد کے درمیان مشترک ہے تو وہ عام ہے۔ اور اگر لفظ ایک سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

اَلْخَاصُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَكُلُّ اِسْمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّى مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ

(ترجمہ) خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنیٰ معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

(تشریح) مصنف رحؒ نے خاص کی دو تعریفیں کیں ہیں پہلی تعریف کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد کے ذریعہ اور دوسری تعریف کل اسم وضع لمسمّی معلوم علی الانفراد کے ذریعہ۔ پہلی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو انفراد کے طور پر کسی ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ اس تعریف کے فوائد قیود اسطرح ہیں کہ کل لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے وہ الفاظ خواہ مہمل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور وُضع لمعنی پہلی فصل ہے جو خاص کی تعریف سے مہملات (بے معنی الفاظ) کو خارج کرتی ہے کیونکہ مہمل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے۔ اور مصنف کا قول معلوم، دوسری فصل ہے کیونکہ معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا جائیگا یا معلوم البیان کا۔ اگر اول ہے یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جسکی مراد معلوم ہو تو اس معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا کیونکہ مشترک ایسے معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جسکی مراد معلوم نہیں ہوتی اور اگر معلوم سے معلوم البیان مراد ہو یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو معلوم کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا۔ کیونکہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔ کیونکہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زیادہ معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائیگا۔ اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اس لئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ اگر لفظ معلوم سے معلوم المراد کا ارادہ کیا گیا ہو تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم سے معلوم البیان مراد ہو تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہوں گے۔ اس تعریف پر دو اعتراض کئے جاسکتے ہیں ایک تو یہ کہ خاص کی تعریف میں "لفظ" ذکر کیا ہے حالانکہ گذشتہ عبارت میں تقسیمات کی تمہید کے موقع پر ادبًا لفظ کا ذکر نہ کرکے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے لہذا اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس جگہ لفظ کا ذکر فرمایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص وغیرہ اقسام، کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر نظم کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تمہید کے موقع پر "وہو اسم للنظم والمعنی" کتاب اللہ کے ساتھ مختص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر نظم کا ذکر کیا گیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے مصنف نے کلمۂ کل ذکر کیا ہے اور کلمۂ کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، ذکر بیانِ ماہیت کے لئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقامِ تعریف میں کلمۂ کل ذکر کرنا

کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمۂ کل کا ذکر مناطقہ کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کے لئے اصولیین کے نزدیک کلمۂ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو۔ بہرحال خاص کی تعریف میں کلمۂ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنفؒ کی بیان کردہ دوسری تعریف کا سمجھنا چونکہ خاص کی تقسیم پر موقوف ہے اس لئے خاص کی تقسیم بھی زیب قرطاس کی جاتی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ خصوص جو لفظ خاص سے مفہوم ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوصِ جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے انسان (۲) خصوصِ نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے رجل (۳) خصوصِ عین یعنی شخص معین ہو جیسے عارف۔ یہ تیسری قسم خاص الخاص کہلاتی ہے۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو جیسے انسان کے تحت مرد اور عورت ہے اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو، جمعہ عیدین اور دوسرے احکام کو قائم اور نافذ کرنے والا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کے لئے فراش ہو، بچے جننے والی ہو، اندرونِ خانہ کا نظم کرنے والی ہو۔ اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو جیسے رجل کہ اس کے تمام افراد غرض میں برابر ہیں۔ اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو۔ اسی اختلاف کی وجہ سے کبھی ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے نزدیک ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔ خاص کی دوسری تعریف یہ ہے کہ خاص ہر وہ اسم ہے جو انفراد کے طور پر شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف رحؒ نے "کل اسم" میں لفظ کی جگہ اسم کیوں ذکر کیا ہے۔ تعریف اول کی طرح "کل لفظ" کیوں نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف ثانی میں مسمی معلوم سے مراد شخص معین ہے اور شخص معین پر صرف اسم دلالت کرتا ہے اسم کے علاوہ فعل اور حرف دلالت نہیں کرتا۔ اور جب ایسا ہے تو تعریف ثانی میں کل اسم کہا گیا ہے اور تعریف اول میں "معنی معلوم" مذکور ہے اور معنی معلوم پر جس طرح اسم دلالت کرتا ہے اسی طرح فعل اور حرف بھی دلالت کرتا ہے پس لفظ چونکہ اسم، فعل، حرف تینوں کو شامل ہے اس لئے تعریف اول میں کل لفظ ذکر کیا گیا رہا یہ سوال کہ فاضل مصنف نے خاص کی دو تعریفیں کیوں کی ہیں دوسرے مصنفین کی طرح ایک تعریف پر اکتفا کیوں نہیں فرمایا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص کی تعریفِ اول اگرچہ خاص کی تینوں قسموں (خاص الجنس، خاص النوع، خاص العین) کو شامل ہے لیکن چونکہ خاص العین خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے اسلئے

خاص طور پر خاص العین کی ایسی تعریف کی گئی جو صرف اسی کو شامل ہے اور اس کے علاوہ خاص الجنس اور خاص النوع کو شامل نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خاص کی تعریف اول خاص العین کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہے اور خاص العین کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا بلکہ وہ شخص معین کے لئے موضوع ہوتا ہے پس جب تعریف اول خاص العین کو شامل نہیں ہے تو خاص العین کی مستقلاً دوسری تعریف کردی گئی لیکن اس جواب کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ تعریف میں معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین اور معنیٰ دونوں کو عام ہے۔ لہٰذا خاص کی تعریف اول خاص العین کو بھی شامل ہوگی اور خاص العین تعریف اول سے خارج نہ ہوگا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ خصوص جسطرح امورِ موجودہ فی الخارج میں جاری ہوتا ہے اسی طرح امور ذہنیہ میں بھی جاری ہوتا ہے حاصل یہ کہ خصوص کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امورِ موجودہ فی الخارج میں ہوتا ہے دوسرے وہ جو امور ذہنیہ میں ہوتا ہے پس "کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد" کے ذریعہ خاص کی قسم اول کی تعریف کی گئی اور کل اسم وضع لمسمّیٰ معلوم علی الانفراد کے ذریعہ دوسری قسم کی تعریف کی گئی ہے۔

وَالْعَامُّ وَهُوَ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى

(ترجمہ) اور عام ہر وہ لفظ ہے جو اپنے افراد کو یکبارگی لفظاً یا معنیً شامل ہوتا ہے۔

(تشریح) عام کی تعریف میں لفظ کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ عموم، الفاظ کے عوارض میں سے ہے نہ کہ معانی کے عوارض میں سے۔ یعنی عموم معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا اور معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا اور جب ایسا ہے تو عام کی تعریف میں کلمۂ لفظ کا ذکر کرنا درست ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے مطلقاً لفظ مراد نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے پس جب تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے تو اس تقسیم کے تمام اقسام میں لفظ موضوع مراد ہوگا بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں لفظ سے لفظ موضوع مراد ہے۔ ینتظم کے معنیٰ یشمل کے ہیں۔ مسمیات افراد اور اشتمال اب عام کی تعریف یہ ہوگی کہ عام ہر وہ لفظ موضوع ہے جو اپنے افراد کو ایک ساتھ شامل ہوتا ہے یہ اشتمال خواہ لفظاً ہو خواہ معنیً ہو۔ اس تعریف کے فوائد قیود اس طرح ہیں کہ کل لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو ہر لفظ کو شامل ہے مہمل ہو یا موضوع مگر چونکہ یہاں مورد تقسیم کے قرینہ کی وجہ سے لفظ موضوع مراد ہے اس لئے کل لفظ مہملات کو شامل نہ ہوگا، بلکہ صرف موضوعات کو شامل ہوگا۔ ینتظم پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہوگئے خاص تو اس لئے نکل گیا کہ خاص میں شمول نہیں ہوتا ہے حالانکہ عام میں شمول ضروری ہے اور مشترک اس لئے نکل گیا کہ مشترک ایک سے زائد معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ عام کی تعریف میں شمول اور اشتمال ضروری ہے۔ اشتمال اور بدلیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اشتمال کہتے ہیں افراد کثیرہ میں معنیٔ کلی کا اعتبار کرتے ہوئے لفظ کا ان افراد کثیرہ پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی صادق آنا۔ اور بدلیت کہتے ہیں تمام افراد میں معنیٔ کلی کے موجود ہوئے بغیر

لفظ کا اپنے افراد پر یکے بعد دیگرے نوبت بنوبت صادق آنا۔ جمعاً یعنی افراد عام دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ تثنیہ اور دوسرے اسماء عدد عام کی تعریف سے خارج ہوگئے۔ کیونکہ عام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اسم عدد (تثنیہ، ثلثۃ، اربعۃ وغیرہ) اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ یدٌ زیدٌ، زیدٌ (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زیدٌ انسانٌ (زید انسان ہے) کہا جاسکتا ہے۔ بہرحال جب اسم عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو اسماء عدد، عام کی تعریف میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ من المسمیات، تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ معانی سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ مشائخ متاخرین کے نزدیک مسمیات سے مراد افراد و اشخاص ہیں اور افراد و اشخاص معانی کے مقابلہ میں آتے ہیں لہذا عام کی تعریف میں مسمیات کی قید لگا کر معانی کو عام سے خارج کر دیا گیا اور ایسا اس لئے کیا گیا ہے کہ مشائخ متاخرین کے نزدیک عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا ہے لیکن متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ عموم جس طرح اعیان و اشخاص میں جاری ہوتا ہے اسی طرح معانی میں بھی جاری ہوتا ہے جیسا کہ خصوص، الفاظ و معانی دونوں میں جاری ہوتا ہے پس عام کی تعریف میں متقدمین مسمیات سے مدلولات اور مفہومات مراد لیتے ہیں اور مدلولات و مفہومات، اعیان و اشخاص اور اعراض و معانی دونوں کو شامل ہے لہذا ان کے نزدیک جسطرح اعیان و اشخاص میں عموم جاری ہوگا اسی طرح اعراض و معانی میں بھی جاری ہوگا۔ لفظاً او معنیً، یہ انتظام اور شمول کی تفسیر ہے یعنی انتظام اور شمول کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظی (۲) معنوی۔ انتظام لفظی تو یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو لفظ اور صیغہ کے اعتبار سے شامل ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ مسلمون، رجال۔ اور انتظام معنوی یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہو۔ صیغہ اور لفظ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا جیسے مَنْ، مَا، رہط، قوم۔ کیونکہ یہ الفاظ عام ہیں اور اپنے افراد کو معنی کے اعتبار سے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے خصوص کے صیغے ہیں۔ بعض لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے کہ نکرہ منفیہ جیسے ما رأیت رجلاً میں رجل عام ہے۔ حالانکہ عام کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی اسلئے کہ لفظ رجل جمعیت کے معنی پر نہ صیغہ کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے اور نہ معنی کے اعتبار سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کے عام کی تعریف سے خارج ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری گفتگو حقیقی عام کی تعریف میں ہے اور نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فاضل مصنف نے عام کی تعریف میں استغراق کی قید ذکر نہیں فرمائی ہے اسلئے کہ مصنفؒ علامہ فخر الاسلام اور علماء ماوراء النہر کا اتباع کرتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق شرط نہیں ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ عام کا اپنے افراد کو شامل ہونا کافی ہے خواہ استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے پس علامہ فخر الاسلام اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک جمع معرّف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا ضروری ہے

اس لئے ان کے نزدیک عام کی تعریف جمع معرّف پر صادق آئے گی۔ کیونکہ جمع معرّف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرف کا اطلاق ایک سے لیکر اور پر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوگیا تو اس میں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کی وجہ سے صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرّف عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور رہا جمع منکّر تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیونکہ جمع منکّر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا اس لئے کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکّر میں استغراق نہ پایا گیا اور جب جمع منکّر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے اسلئے کہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے بہرحال جمع منکّر صاحب توضیح کے نزدیک نہ خاص ہے اور نہ عام ہے لہٰذا یہ عام و خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

> وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِيْنًا كَالْخَاصِ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ اِلَّا اِذَا لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ كَاٰيَةِ الرِّبٰوا فِي الْبَيْعِ فَحِيْنَئِذٍ يُوْجِبُ الْحُكْمَ عَلٰى تَجَوُّزِ اَنْ يَظْهَرَ الْخُصُوْصُ فِيْهِ بِتَعْلِيْلِهِ اَوْ بِتَفْسِيْرِهِ

(ترجمہ) اور عام کا حکم یہ ہے کہ عام ان تمام افراد میں جنکو عام شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر حکم ثابت کرتا ہے جیسا کہ خاص ان تمام افراد میں جنکو خاص شامل ہوتا ہے ہمارا مذہب یہی ہے امام شافعی رح کا اختلاف ہے مگر جبکہ عام کو مخصّص معلوم یا مخصص مجہول لاحق ہو جائے جیسا کہ (وہ تخصیص) جو آیتِ ربوا کے ذریعہ بیع میں (ثابت) ہے پس اس وقت عام اس احتمال کے ساتھ حکم ثابت کریگا کہ عام میں تخصیص ظاہر ہو جائے مخصوص معلوم کی علت بیان کرنے کیوجہ سے یا مخصوص مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

(تشریح) حکم اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شے پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "حکم الصلاۃ سقوط الواجب عن ذمۃ المکلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الآخرۃ۔ یعنی ادائے نماز پر مرتب ہونیوالا اثر یہ ہے کہ دنیا میں مکلف کے ذمہ کا واجب ساقط ہو جائے اور آخرت میں اس کو ثواب مل جائے۔

مصنف رح خاص اور عام کی تعریف سے فراغت پاکر اب یہاں سے ان کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن فاضل مصنف نے عام کا حکم قصداً بیان فرمایا ہے اور خاص کے حکم کو مشبہ بہ قرار دیکر اس کی طرف صرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا "کالخاص فیما تناولہ" اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اختصار کے پیش نظر ایسا کیا گیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور

کے نزدیک خاص کا حکم غیر مختلف فیہ ہے اور عام کے حکم میں اختلاف ہے پس جو غیر مختلف فیہ تھا اس کی طرف محض اشارہ کردیا گیا اور جو مختلف فیہ تھا اس کو مقصود بناکر تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا اور بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء " میں لفظ ثلثة خاص ہے اور اپنے مدلول تین کو قطعی طور پر شامل ہے ثلثة کا اطلاق نہ تین سے کم پر ہوسکتا ہے اور نہ تین سے زائد پر ہوسکتا ہے اسی وجہ سے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح نے قرؤ سے حیض مراد لیا ہے اور طہر مراد نہیں لیا کیونکہ حیض مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثة پر قطعی طور سے عمل ہوسکتا ہے اسطور پر کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے پس اس صورت میں بغیر کمی بیشی کے تین کے عدد پر عمل ہوجائیگا اور طہر مراد لینے کی صورت میں جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے قطعی طور سے ثلثة پر عمل نہیں ہوگا اسلئے کہ طلاق طہر کے زمانہ میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا (جس میں طلاق واقع ہوئی ہے) کچھ حصہ ہوگا۔ بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوئے بلکہ تین سے کچھ کم ہوئے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ قرؤ سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثة جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہوجائے گا اور اگر قرؤ سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہ آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے لہذا آیت میں حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ خاص کے حکم پر صاحب منار نے سات تفریعات ذکر کی ہیں جن کی وضاحت صاحب نورالانوار نے کی ہے اور خادم نے قوت الاخیار جلد اول میں پوری شرح وبسط کے ساتھ ذکر کیا ہے لہذا تفصیل کے لئے قوت الاخیار کا مطالعہ فرمایا جائے۔

اور عام کا حکم یعنی عام کا اثر یہ ہے کہ عام ان افراد میں جنکو عام شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے یعنی عام مفید یقین ہے لہذا اس کے موجَب پر اعتقاد کرنا بھی ضروری ہوگا اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہوگا۔ یہ ہی ہمارے علماء احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے چنانچہ ان کے نزدیک عام کے موجَب پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس پر اعتقاد ویقین کرنا واجب نہ ہوگا۔ پس چونکہ شوافع کے نزدیک عام مفید ظن ہے اس لئے انکے نزدیک کتاب اللہ کے حکم عام کو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ خاص کرنا جائز ہوگا اور ہمارے نزدیک عام چونکہ مفید یقین ہے اسلئے ہمارے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ کتاب اللہ کے حکم عام میں تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس سلسلہ میں احناف کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ کے برابر ہو یا اس سے اقوی ہو پس عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص باتفاقِ جمہور قطعی ہے

لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام یعنی "استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" سے منسوخ ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے لیکن ان کو وہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی جس سے ان کے رنگ زرد ہوگئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب نوش کریں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہوگئے ان نابکار قسم کے لوگوں نے اس کا صلہ یہ دیا کہ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا اور اونٹوں کو لے کر روانہ ہوگئے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے تعاقب میں بعض صحابہ کو دوڑایا حضرات صحابہ نے ان مجرموں کو گرفتار کرکے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مرگئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمد رح نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کو پاک اور حلال قرار دیا ہے۔ اور شیخین رح نے فرمایا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے "اِستنزہوا من البول فاِنّ عامۃَ عذاب القبر منہ" اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک صحابی کی تدفین سے فارغ ہوگئے تو آپ کو محسوس ہوا کہ صاحب قبر کو مبتلاء عذاب کر دیا گیا ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس آئے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا ان کی بیوی نے کہا کہ بکریاں چَراتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے۔ یہ سنکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لوگو پیشاب سے احتیاط کیا کرو کیونکہ عام طور سے عذاب قبر پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یہ حدیث اپنے شان نزول اور پس منظر کے لحاظ سے اگرچہ ماکول اللحم جانور یعنی بکری کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ ماکول اللحم جانور یعنی اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے اور اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ کہ خصوص سبب کا پس حدیث "استنزہوا من البول" اگرچہ سبب نزول کے اعتبار سے خاص ہے لیکن لفظوں کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق بول سے بچنے کا امر فرمایا ہے خواہ ماکول اللحم کا بول ہو خواہ غیر ماکول اللحم کا۔ بہرحال یہ حدیث عام ہے اور ناسخ ہے اور حدیث عرینہ خاص ہے اور منسوخ ہے پس عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا۔ اور عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام بھی خاص کی طرح قطعی اور مفید یقین ہے۔ عام کے مفید ظن ہونے پر شوافع کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جو تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو اور تخصیص کے ساتھ عام بالاتفاق ظنی ہوتا ہے لہٰذا عام مفید ظن ہوگا۔ جیسا کہ خبر واحد اور قیاس مفید ظن ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رح کا پیدا کردہ یہ احتمال بلا دلیل ہے اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ صاحبِ حسامی نے "انہ یوجب الحکم" کی قید لگا کر ان حضرات کے قول کی تردید کی ہے جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہوتا ہے اور مجمل اسلئے ہوتا ہے کہ عام مثلاً جمع کے اعداد مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لیکر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لیا جا سکتا ہے، چار بھی، پانچ بھی، چھ بھی،

سات بھی، آٹھ بھی اور نو بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لیکر الیٰ مالانہایۃ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور بعض اعداد کو بعض پر چونکہ کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے اس لئے وہ عام مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کے لئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا۔ یہ عامۃ الاشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ عام کی مراد پر اعتقاد کے حق میں توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی عام سے جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا کہ وہ برحق ہے لیکن عموم یا خصوص کو متعین کرکے اس پر اعتقاد کے سلسلہ میں توقف ہوگا البتہ ان حضرات کے نزدیک عام کے عموم پر عمل کرنا لازم اور ضروری ہوگا۔ علماء احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس عام (جمع) کو کل پر محمول کیا جائے گا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر ترجیح بلا مرجح دینا بھی لازم نہ آئیگا اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔

مصنف رح کے قول " فیما تناولہ" سے امام ثلجی اور جبائی جیسے ان حضرات کے قول کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فردِ واحد کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف فرد واحد مراد ہوگا اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام قیام دلیل پر موقوف ہوں گے یعنی جس پر قرینہ اور دلیل موجود ہوگی وہ مراد ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے یعنی یہ بات تو بالکل لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنیٰ مراد نہ ہوں بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے اور اگر ما فوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہ ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا کیونکہ اقل تو ما فوق الاقل میں داخل ہوتا ہے لیکن ما فوق الاقل، اقل میں داخل نہیں ہوتا گویا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور ما فوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہوا اور ما فوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہوتی ہے اس کو مراد لینا اولیٰ اور انسب ہوتا ہے۔ لہٰذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائے گا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے مذکورہ دلیل میں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ قول باطل ہوگا۔ مصنف رح نے اپنے قول "قطعاً" سے امام شافعی رح کے مذہب کو رد کیا ہے کیونکہ امام شافعی رح کے نزدیک عام کا حکم ظنی ہوتا ہے حالانکہ ہمارے نزدیک عام کا حکم قطعی ہے۔ اس اختلاف کی تفصیل اور طرفین کے دلائل مسلم کے شروع میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

" الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجہول" الخ سے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عام اگرچہ مفید یقین ہے لیکن اگر اس کو کوئی مخصص معلوم یا مخصص مجہول لاحق ہو گیا یعنی اس میں کسی طرح کی کوئی تخصیص پیدا کر دی گئی تو وہ ہمارے نزدیک بھی مفید یقین اور قطعی الدلالت نہ رہیگا بلکہ مفید ظن ہو جائے گا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام غیر مخصوص

منہ البعض (۲) عام مخصوص منہ البعض ۔ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بارے میں احناف وشوافع کے درمیان اختلاف اور طرفین کے دلائل تفصیل کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں. اب یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض میں چار مذاہب ہیں. پہلا مذہب جمہور علماء کا ہے اور مصنف رح کے نزدیک پسندیدہ ہے) یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض قطعی الدلالت اور مفید یقین تو نہیں رہے گا البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست ہوگا مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو، جیسا کہ دلائل ظنیہ (خبر واحد، قیاس) کا حال ہے کہ ان سے استدلال کرنا درست ہے اور ان کے ذریعہ ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا واجب ہے لیکن ان پر اعتقاد و یقین واجب نہیں ہے۔ دوسرا مذہب امام کرخی اور عیسیٰ بن ابان کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض کی حجیت بالکل ساقط ہو جاتی ہے وہ نہ قطعی حجت رہتا ہے اور نہ ظنی اور نہ ہی اس سے استدلال کرنا درست ہوتا ہے اور نہ ہی اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت اور مفید یقین تھا اسی طرح تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالت اور مفید یقین رہے گا مخصص خواہ معلوم ہو خواہ مجہول ہو۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام مخصوص منہ البعض بالکل حجت نہ رہے گا نہ حجت قطعی رہے گا اور نہ حجت ظنی رہے گا یعنی اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائیگا اور واجب العمل نہ رہے گا اور اگر مخصص معلوم ہو تو عام مخصوص منہ البعض باقی افراد میں اسی طرح قطعی الدلالت اور مفید یقین رہے گا۔ جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت اور مفید یقین تھا۔ فاضل مصنف نے مذاہب اربعہ میں سے صرف مذہب مختار یعنی مذہب اول کو بیان فرمایا ہے۔ مذہب مختار کی تشریح سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ اصول فقہ کی اصطلاح میں تخصیص کہتے ہیں عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اس کے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ کیا جائے۔ اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ کیا گیا اور مخصص کا دوسری مرتبہ میں کیا گیا تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہے اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ عام میں اگر تخصیص کی گئی خواہ مخصص معلوم کے ذریعہ یا مخصص مجہول کے ذریعہ تو وہ عام موجب حکم ہوگا یعنی اس کے باقی افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ اس میں مزید تخصیص کی جا سکتی ہے اس طور پر کہ مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) اگر معلوم ہے تو اس کو مخصوص کرنے کی بظاہر کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی اسلئے کہ مخصص، کلام مستقل ہوتا ہے اور نصوص میں اصل تعلیل ہے۔ بہر حال مخصوص معلل ہو گیا اور جب مخصوص معلل ہو گیا تو علت خصوص کی وجہ سے عام کے باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال باقی رہا یعنی جس فرد میں بھی علت خصوص پائی جائے گی اسی فرد کو عام سے خاص کر لیا جائے گا مثلاً باری تعالیٰ نے سورۂ برأت کے پہلے رکوع میں فرمایا ہے "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" مشرکین کو جہاں بھی پاؤ قتل کر ڈالو۔ اس آیت میں لفظ المشرکین، لام استغراق کی وجہ سے عام ہے۔ لیکن باری تعالیٰ کے دوسرے قول "وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ (اگر مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو اس کو پناہ دیدو) کے ذریعہ مشرکین سے مستامن (امن طلب کرنے والے) کو خاص کر لیا گیا۔ اور اس خاص کرنے کی علت عجز عن الحرب ہے یعنی مستامن جو مسلمانوں کی بالادستی

تسلیم کرنے کے بعد دارالاسلام میں زندگی گذارتا ہے وہ مسلمانوں کے ساتھ جنگ کرنے سے عاجز ہے اور اسی عجز عن الحرب کی وجہ سے اسکو معاف کر دیا گیا اور اس کے ساتھ قتل وقتال کرنے سے گریز کرنے کی ہدایت کی گئی۔ پس اسی علت کی وجہ سے باقی افرادِ مشرکین سے مشرکہ عورتوں، مشرک بچوں، مشرک اندھوں، اور مشرکین بوڑھوں کو خاص کر لیا گیا ہے۔ یعنی ان کو بھی قتل کرنے سے منع کیا گیا۔ بہرحال جب مخصوص معلوم کے معلل ہونے کی وجہ سے تخصیص کا احتمال باقی افراد کی طرف بھی سرایت کر گیا تو باقی افراد میں عام کا حکم قطعی نہ رہیگا بلکہ ظنی ہو جائے گا مصنف رح کی عبارت علیٰ تجوز ان یظہر الخصوص فیہ بتعلیلہ سے یہ ہی مراد ہے اور اگر وہ مخصوص مجہول ہے تو شارع علیہ السلام اسکی تفسیر بیان کریں گے اور تفسیر کے بعد وہ مخصوص معلوم ہو جائیگا اور تعلیل کا احتمال رکھیگا جیسا کہ مخصوص معلوم تعلیل کا احتمال رکھتا ہے مثلاً قول باری " حرم الربوا " میں ربا عام ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ ربا کے تمام افراد حرام نہیں ہیں لیکن وہ افراد جنکو حرم الربوا سے خاص کیا گیا ہے مجہول ہیں لیکن جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں (گندم وغیرہ) سے ربا کی تفسیر بیان فرمادی تو ربا کے افراد معلوم ہو گئے اور پھر ربا کی علت بھی معلوم ہو گئی کہ اس کی علت قدر مع الجنس ہے اور اسی علت کی وجہ سے چونے، لوہے اور چاول میں ربا کو حرام کیا گیا پس جب تخصیص کا یہ احتمال چھ چیزوں کے علاوہ دوسرے افراد کی طرف بھی سرایت کر گیا تو عام کا حکم باقی افراد میں قطعی نہ رہے گا بلکہ ظنی ہو جائے گا۔ مصنف رح کے قول او بتفسیرہ کا یہی مطلب ہے۔

الحاصل۔ عام میں اگر تخصیص پیدا کر دی جائے خواہ مخصص معلوم کے ذریعہ خواہ مخصص مجہول کے ذریعہ تو وہ عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت تو نہیں رہتا البتہ قابل استدلال اور واجب العمل رہتا ہے۔ مصنف رح نے مخصصِ معلوم اور مخصص مجہول کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کآیۃ الربا فی البیع۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " واحل اللہ البیع وحرم الربوا " میں لفظ البیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ باری تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور لغت میں چونکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ " حرم الربوا " میں کونسی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لئے مشروع ہوئی ہے اس لئے یہ فضل مجہول ہوگا اور " حرم الربوا " رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تفسیر کرنے سے پہلے مخصص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ چھ چیزوں (گندم، جو، چھوہارہ، نمک، سونا، چاندی) میں اگر بجنسہ بیع کی گئی اور کمی، زیادتی کے ساتھ کی گئی تو یہ ربا حرام ہوگا پس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے تفسیر کرنے کے بعد " حرم الربوا " احل اللہ البیع کے لئے مخصصِ معلوم کی نظیر ہوگا۔ (قوت الاخیار ج ۱)

رہی یہ بات کہ مذہب مختار کی دلیل کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخصِّص معلوم ہو یا مجہول اپنے حکم کے اعتبار سے استثنار کے مشابہ ہے اور صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثنار کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسی طرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مخصِّص، صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصِّص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ تخصیص کی تعریف سے واضح ہے۔ بہرحال جب مخصص، استثنار اور ناسخ دونوں کے

مشابہ ہے تو دونوں کی مشابہت پر عمل کرنا ضروری ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ مخصص اگر معلوم ہو تو استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالت رہے جس طرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے پس اسی طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہے تو عام بھی اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیونکہ ناسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے کیونکہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں. بہر حال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کریگا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصص بھی علت کو قبول کریگا اور جب مخصص علت کو قبول کریگا یعنی تخصیص علت کی وجہ سے ہوگی تو یہ معلوم نہ ہوسکیگا کہ علت کیوجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے باقی ہیں اور جب یہ معلوم نہ ہوسکیگا تو مخصص مجہول ہوجائے گا اور مخصص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہوجائے گا. اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط ہوجاتا ہے. لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہوجائے گا. الغرض مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی باقی نہ رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا البتہ اس کے ساتھ استدلال کرنا اور اس کو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مخصص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں موثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہوجاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے پس اس طرح مخصص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہوجائے گا اور مجہول مفید حکم نہیں ہوتا ہے. لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح مخصص مجہول بھی خود ساقط ہوجائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا. بہر حال مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیدیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے.

وَالْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِنْتِظَامِ. وَ حُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ.

(ترجمہ) مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں (لیکن یہ اشتراک) علی سبیل الشمول نہ ہو اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ تامل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے تاکہ اس کا کوئی ایک معنی راجح ہوسکے۔

(تشریح) باعتبار وضع کے لفظ کی تیسری قسم مشترک ہے، اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں مگر یہ اشتراک علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے ہو اور علی سبیل الشمول نہ ہو۔ مشترک کی تعریف میں "ما" جس سے لفظ موضوع مراد ہے بمنزلہ جنس کے ہے۔ خاص، عام، مشترک سب کو شامل ہے اور "اشترک فیہ" فصل اول ہے جس کے ذریعہ کلام کی تعریف سے خاص نکل جاتا ہے کیونکہ خاص میں اشتراک نہیں ہوتا ہے اور مشترک میں اشتراک ہوتا ہے البتہ اس قید کے ذریعہ عام مشترک کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک کی طرح عام کے اندر بھی اشتراک پایا جاتا ہے۔ "لا علی سبیل الانتظام" دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو جائیگا اسلئے کہ لا علی سبیل الانتظام کے معنی یہ ہیں کہ اشتراک علی سبیل الشمول نہ ہو بلکہ علی سبیل البدل ہو۔ اور عام کا اشتراک اس کے تمام افراد میں چونکہ علی سبیل الشمول ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل البدل اسلئے اس قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف سے عام خارج ہو جائے گا "معان او اسام" کے ذریعہ محدود یعنی مشترک کی تقسیم کی گئی ہے اس طور پر کہ مشترک کی دو قسمیں ہیں ایک وہ مشترک جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل، سیراب ہونے اور پیاسا ہونے کے معنی میں مشترک ہے اور جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کے معنی کے درمیان مشترک ہے دوم وہ مشترک جس میں مسمیات یعنی اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین، سورج، پانی کے چشمہ سونے گھٹنے، آنکھ اور کشتی وغیرہ اعیان خارجیہ کے درمیان مشترک ہے۔ مصنف رح کی عبارت میں معانی اور اسامی اگرچہ جمع کے صیغے ہیں لیکن یہاں مافوق الواحد مراد ہے یعنی کسی لفظ کا اگر دو معنی میں اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک ہوگا جیسے لفظ قرء کا حیض اور طہر کے معنی میں اشتراک ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کا دو اسموں کے درمیان اشتراک ہو تو وہ بھی مشترک کہلائیگا جیسے لفظ مولیٰ معتِق (بکسر التاء) اور معتَق (بفتح التاء) کے درمیان مشترک ہے۔ رہی یہ بات کہ جب معانی اور اسامی سے مافوق الواحد مراد ہے تو پھر ان دونوں کو جمع کے صیغہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا گیا ہے، تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ذکر نہ کرنے کی وجہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عام کی تعریف میں "جمعًا من المسمیات" جمع کا صیغہ مذکور ہے لہذا مشترک کی تعریف میں بھی معانی اور اسامی کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا تاکہ مشترک کی تعریف عام کی تعریف کے مناسب ہو جائے۔ مگر چونکہ مشترک کی تعریف میں جمع کے صیغہ سے یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ مشترک میں بھی کم از کم تین معانی یا تین اسموں کے درمیان اشتراک کا پایا جانا شرط ہے جیسا کہ عام میں کم از کم تین افراد کے درمیان اشتراک ضروری ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے اس وہم کو دور کرنے کے لئے خادم نے پہلے ہی عرض کر دیا کہ مشترک کی تعریف میں جمع سے مافوق الواحد مراد ہے۔ مشترک کی تعریف پر دو اعتراض ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ تقسیم اول کے تحت لفظِ موضوع کے اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے لہذا لفظِ موضوع کے اقسام بھی الفاظ کے قبیلہ سے ہونے چاہئیں حالانکہ مشترک معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ۔ پس مشترک کو لفظِ موضوع کے اقسام میں شمار کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مشترک وہ ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے اور

CamScanner

مشترک خود بھی معنیٰ ہوتا ہے لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ معنی وہ ہے جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے۔ یعنی اس صورت میں معنی کے لئے معنی کا ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ یہ بات بالکل لغو ہے۔ ان دونوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں مشترک اسم مفعول کا نائب فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "المشترک فیہ"، اور مشترک فیہ لفظ ہوتا ہے نہ کہ معنیٰ اور جب مشترک فیہ لفظ ہوتا ہے تو مشترک لفظ کے اقسام میں سے ہوگا اور جب ایسا ہے تو مشترک کو لفظ کے اقسام میں سے شمار کرنا بھی درست ہے۔ اسی طرح جب مشترک فیہ لفظ ہے تو لفظ کے لئے معنیٰ کا ہونا ثابت ہوگا اور معنیٰ کے لئے معنیٰ کا ہونا ثابت نہ ہوگا۔

مشترک کی تعریف پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے اور دَور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا مشترک کی مذکورہ تعریف بھی باطل ہوگی اور مشترک کی مذکورہ تعریف میں دَور اس طرح لازم آتا ہے کہ مشترک اسم مشتق ہے اور مشتق مشتق منہ پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا مشترک، اشتراک یعنی مشتق منہ پر موقوف ہوگا اور تعریف میں اشترکَ فعل ماضی بھی مشتق ہے لہٰذا وہ بھی اشتراک یعنی مشتق منہ پر موقوف ہوگا۔ الغرض مشترک میں بھی اشتراک ملحوظ ہے اور اشترکَ میں بھی اشتراک ملحوظ ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ المشترک معرَف (بفتح الراء) ہے اور اشترکَ معرِف (بکسر الراء) ہے اور معرَف (بفتح الراء) معرِف (بکسر الراء) پر موقوف ہوتا ہے پس مشترک، اشترک پر موقوف ہوگا ـــــ اور مشترک اور اشترک دونوں میں چونکہ اشتراک ملحوظ ہے لہٰذا مشترک کا اشترک پر موقوف ہونا درحقیقت اشتراک کا اشتراک پر موقوف ہونا ہے اور اشتراک کا اشتراک پر موقوف ہونا توقف الشئ علی نفسہ ہے اور توقف الشئ علی نفسہ کا نام دَور ہے پس ثابت ہوگیا کہ مشترک کی تعریف میں دَور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک یعنی معرَف (بفتح الراء) میں جو اشتراک ہے اس سے مراد اصطلاحی اشتراک ہے اور اشترک یعنی معرِف (بکسر الراء) میں جو اشتراک ہے اس سے مراد لغوی اشتراک ہے اور جب ایسا ہے تو معرَف (بفتح الراء) اور معرِف (بکسر الراء) میں تغایر ہوگیا اور جب تغایر ہوگیا تو توقف الشئ علی نفسہ اور دَور لازم نہ آئیگا۔

مصنف حسامی رح نے فرمایا کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی متعین معنی پر اعتقاد رکھنے میں توقف کرے یعنی بیا عتقاد تو ضرور ہو کہ مشترک سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے وہ برحق ہے لیکن مشترک کے معانی میں سے ایک معنی کو متعین کر کے اعتقاد رکھنے اور عمل کرنے کے سلسلہ میں توقف کرے یہاں تک کہ غور و فکر کے بعد کسی ایک معنی پر دلیل قائم ہو جائے۔ حاصل یہ کہ مشترک چونکہ بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے اور سب معانی برابر ہیں اور عموم مشترک کے ناجائز ہونے کی وجہ سے تمام کو مراد لینا ممکن نہیں ہے اس لئے ایک معنی کو متعین کر کے اسپر اعتقاد رکھنے اور عمل کرنے کے لئے غور و فکر کرنے کی شرط لگائی ہے چنانچہ دلائل اور قرائن کی روشنی میں غور و فکر کے بعد جو معنیٰ متعین ہو جائے گا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، اور اسی پر اعتقاد اور عمل کرنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ لفظ قروء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے مگر علماء احناف نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے حیض مراد ہے اور علمائے شوافع نے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ اس سے طہر مراد ہے۔ فریقین کے وجوہ ترجیح اور دلائل قوت الاخیار ج ۱ ص۹۸ پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَالْمُأَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ۔

(ترجمہ) مؤوّل وہ لفظ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنیٰ غالب رائے سے راجح ہوجائے اور اس کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہو۔

(تشریح) لفظ موضوع کی چوتھی قسم مؤوّل ہے۔ مؤوّل، وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنیٰ مجتہد کی تاویل سے راجح ہوکر متعین ہوجائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنیٰ کو ترجیح حاصل نہ ہو اس وقت تک وہ لفظ مشترک کہلائے گا اور جب کسی ایک معنیٰ کو ترجیح حاصل ہوجائے گی تو اس کو مؤوّل کہا جائیگا۔

مصنف رحمہ نے تعریف میں من المشترک کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ یہاں مؤوّل سے وہ مؤوّل مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے۔ ورنہ اگر خفی، مشکل، اور مجمل کا خفاء کسی دلیلِ ظنی سے دور کردیا جائے تو اس کو بھی مؤوّل کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ مؤوّل بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ لفظ موضوع کے اقسام میں سے۔ عبارت میں غالب رائے سے مراد قیاس نہیں ہے جیسا کہ ظاہری عبارت سے وہم ہوتا ہے بلکہ ظن غالب مراد ہے یعنی مشترک کے معانی میں سے اگر ایک معنیٰ کو ظن غالب کے ساتھ ترجیح دی گئی تو وہ مؤوّل کہلائے گا۔ ترجیح خبر واحد سے دی گئی ہو یا قیاس سے دی گئی ہو یا نفس صیغہ میں تامل اور غور کرکے دی گئی ہو۔ یا سیاق وسباق میں غور کرکے دی گئی ہو تمام صورتوں میں مشترک، مؤوّل ہوجائیگا لیکن اگر ایک معنیٰ کو دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی تو اس کو مفسر کہا جائے گا نہ کہ مؤوّل۔ خبر واحد سے ترجیح دینے کی مثال یہ ہے کہ لفظ قروء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن حدیث عائشہ "طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان" سے معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر کیونکہ اس حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ باندی دو طلاقوں سے مغلظ ہوجائے گی اور اس کی عدت دو حیض سے پوری ہوجائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے لہذا باندی کی طلاق ڈیڑھ اور اس کی عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اسلئے طلاقیں بھی دو اور حیض بھی پورے دو کردئے گئے۔ بہر حال اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باندی اپنی عدت حیض سے گذارے گی اور جب باندی کی عدت حیض ہے تو اس حدیث کی دلالت سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہی ہوگی کیونکہ اس فصل کا کوئی قائل نہیں کہ باندی کی عدت حیض ہے اور آزاد کی عدت طہر ہے۔ الحاصل حدیث عائشہ سے حیض کے ذریعہ عدت کا گذارنا ثابت ہوگیا اور حدیث چونکہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ قرآن پاک میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔ قیاس کے ذریعہ ترجیح کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ قیاس اور عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں قروء سے حیض مراد ہو اس لئے کہ اگر قروء سے حیض مراد ہوگا تو عورت تین حیض گذار کر یقین کے ساتھ واجبی ذمہ داری یعنی عدت سے نکل جائے گی۔ اس طور پر کہ اگر طہر کے جزء اول میں طلاق دی گئی تو حیض کے ساتھ عدت کا گذارنا طہر کے ساتھ عدت

کے گذارنے کو مستلزم ہوگا۔ کیونکہ وقوع طلاق کے بعد جس مدت میں تین حیض گذریں گے اسی مدت میں تین طہر بھی گذر جائینگے لیکن طہر کے ساتھ عدت گذارنے کی صورت میں ایسا نہیں ہوگا بلکہ جس مدت میں تین طہر گذریں گے اس مدت میں تین حیض نہیں گزریں گے بلکہ دو حیض گذریں گے۔ بہر حال حیض مراد لینے کی صورت میں تین حیض گذار کر چونکہ عدت کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونا یقینی ہے اس لئے قیاس یہ ہی چاہتا ہے کہ قروء سے مراد حیض لیا جائے۔ نفس صیغہ میں غور وفکر کرکے ترجیح کی مثال یہ ہے کہ لفظ قروء کے ایک معنی اجتماع کے ہیں یعنی جمع ہونے کے اور ایک معنی انتقال کے ہیں یعنی منتقل ہونا اور یہ دونوں معنی حیض میں موجود ہیں کیونکہ حیض کے زمانے میں خون عورت کے رحم میں جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اور رہا طہر تو اس میں یہ بات نہیں ہے اسلئے کہ طہر کے زمانہ میں خون عورت کے رحم میں جمع تو ہوتا ہے لیکن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال نفس صیغہ میں غور کرنے سے بھی یہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں قروء سے حیض مراد ہے اور طہر مراد نہیں ہے نفس صیغہ میں غور کرنے کی مثال کے سلسلہ میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ قروء جمع کا صیغہ ہے اور اقل جمع تین ہے اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے طہر مراد لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا کیونکہ مسنون طریقہ پر جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار کیا گیا تو پورے تین طہر نہ ہونگے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے اسلئے کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ طلاق سے پہلے گذر چکا ہے اور اگر اس کو عدت میں شمار نہ کیا گیا بلکہ اس کے علاوہ تین طہر گذارے گئے تو تین سے زائد ہو جائیں گے۔ بہر حال طہر مراد لینے کی صورت میں اقل جمع تین پر عمل نہ ہوگا اور اگر حیض مراد لیا گیا تو طہر میں وقوع طلاق کے بعد عورت پورے پورے تین حیض گذار سکتی ہے۔ الغرض اس انداز سے غور کرنے کی صورت میں بھی معلوم ہوتا ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

سیاق وسباق میں غور کرکے ترجیح کی مثال سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ سباق سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو لفظ مشترک سے پہلے مذکور ہو اور سیاق سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو لفظِ مشترک سے مؤخر ہو۔ سباق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "والمطلقٰت یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" ہے۔ یعنی لفظ قروء جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی راجح ہیں اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثۃ ہے جو لفظ مشترک سے پہلے ہے۔ کیونکہ ثلثۃ پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ اس کی تقریر اوپر کی سطروں میں گذر چکی ہے اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول "اُحِلَّ لکم لیلۃ الصیام الرفث" اور "اَحَلَّنَا دار المقامۃ" ہے کیونکہ پہلی آیت میں اُحِلَّ اور دوسری آیت میں اَحَلَّنَا مشترک الفاظ ہیں اس طور پر کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی آتے ہیں اور حلال کرنے کے بھی آتے ہیں۔ لیکن پہلی آیت میں لفظ الرفث بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے موخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اُحِلَّ، حِلّ حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ دار المقامہ بمعنی جنت جو لفظ مشترک سے موخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اَحَلَّنَا. حلول، نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حِلّ سے۔

مؤول کی تعریف پر ایک اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مؤول، فعل تاویل سے حاصل ہوتا ہے اور فعل تاویل لفظِ موضوع کے اقسام میں سے

نہیں ہے لہذا مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو لفظ موضوع کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ لفظ کے قبیلہ سے ہے لہذا مؤول کو لفظ کے اقسام میں سے شمار کرنا درست ہے پس ایسا ہوجائے گا گویا نص یعنی صیغہ اس حکم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ رہی یہ بات کہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف کیوں منسوب ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صیغہ اقویٰ دلیل ہے اور حکم کو دلیل اقوی کی طرف منسوب کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منصوص علیہ میں حکم نص کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ علت کی طرف کیونکہ نص علت کے مقابلہ میں اقویٰ ہوتی ہے جیسا کہ مجمل اگر خبر واحد سے اسکی تفسیر کردی گئی تو اس مجمل کا حکم قطعی ہوگا حالانکہ خبر واحد مفید یقین نہیں ہے پس تفسیر کردینے کے بعد حکم مفسّر کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ خبر واحد کیطرف۔ کیونکہ مفسر، خبر واحد کے مقابلہ میں اقویٰ ہے —

مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنیٰ متعین ہونگے اس پر عمل کرنا تو واجب ہوگا لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ غلط ہو اور صواب دوسری جانب میں ہو۔ کیونکہ تاویل اگر رائے اور قیاس سے ثابت ہوئی ہو تو وہ خطا اور صواب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا مؤول کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ محتمل ہوگا اور اگر تاویل خبر واحد سے ثابت ہوئی ہو تو خبر واحد چونکہ مفید ظن ہوتی ہے اس لئے اس مؤول سے بھی جو حکم ثابت ہوگا وہ ظنی ہوگا، قطعی نہ ہوگا اور ظنی چیز جانب مخالف کا بھی احتمال رکھتی ہے لہذا مؤول میں بھی دوسرے معنی کے درست ہونے اور تاویل کے ذریعہ حاصل شدہ معنیٰ کے غلط ہونے کا احتمال بدستور رہیگا۔ الحاصل مؤول موجب عمل تو ہے لیکن موجب علم اور یقین نہیں ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ مؤول کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

(ترجمہ): اور دوسری تقسیم، اسی نظم کی بیان وظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں۔

(تشریح)، سابق میں مذکور مصنف کی عبارت "اقسام النظم والمعنی" میں اقسام سے مراد چونکہ تقسیمات ہیں اس لئے اس کے قرینے سے یہاں قسم ثانی سے مراد تقسیم ثانی ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ وہ نظم جس کا تقسیم اول میں ذکر کیا گیا ہے اس کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی اگر معنی ظاہر ہیں تو اس کا ظہور کس طرح کا ہے سَوقًا یا غیر سَوق یعنی اس نظم کو مذکورہ معنی بیان کرنے اور مراد ہونے کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے یا اس مقصد کے لئے نہیں لایا گیا ہے اس معنی میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہے یا نہیں۔ بہرحال ظہور معنی کے اعتبار سے اس نظم کی جو معنی پر دلالت کرتا ہے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال رکھیگا یا تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رکھیگا۔ اگر تاویل

CamScanner

وتخصیص کا احتمال رکھتا ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، کیونکہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہو یا اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہ لایا گیا ہو۔ بشرطیکہ سامع اہل زبان ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہوگا اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے ظہور نہیں ہوتا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کے لئے لایا جاتا ہے تو وہ نص ہے اور اگر وہ معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو مفسر ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہتے ہیں۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے وہ آیات جو وجود باری، وحدانیت باری اور صفات باری پر دلالت کرتی ہیں اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان چاروں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اس کے برخلاف تقسیم اولی کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے۔ دوسری تقسیم کے اقسام ظاہر، نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سَوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے نہ لانا) معتبر ہے اور نص میں سَوقِ کلام (کلام کو اس معنی کے لئے لانا) معتبر ہے۔ مفسر میں قبولِ نسخ معتبر ہے اور محکم میں عدم قبولِ نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ ہے، مفسر، نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے۔ چنانچہ ظاہر، نص میں موجود ہوتا ہے نص مفسر میں موجود ہوتا ہے اور مفسر محکم میں موجود ہوتا ہے، اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا ہے پس تقسیم اول کے اقسام خاص عام وغیرہ میں چونکہ حقیقی تباین موجود ہے اس لئے مصنف رح نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین نہیں پایا جاتا ہے اس لئے آگے چل کر ان کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی چار قسموں کے لئے ان کے مقابل خفاء میں چار قسمیں اور ہیں۔ اور جس طرح ظہور کے اعتبار سے قسموں میں بعض، بعض سے اولیٰ ہیں اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض، بعض سے اقویٰ ہے۔ خفاء کے اعتبار سے چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ سے خفاء ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ سیاق و سباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا۔ اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ متکلم کی جانب سے اس کی وضاحت کی توقع ہوگی یا توقع نہ ہوگی۔ اگر اول ہے تو وہ مجمل ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ متشابہ ہے۔ اس موقعہ پر یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہے اور تقسیم اول اور تقسیم ثالث کلمہ سے متعلق ہیں، ثانی اور رابع کا تعلق کلام سے اسلئے ہے کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان

CamScanner

نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو متضمن ہو اور "اسناد" دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہوتا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد، دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے لہذا تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہونگی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا اور تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا اور یہ معنی کی تعیین مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے الغرض دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اسلئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

اَلظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيْغَةِ ـ

(ترجمہ) ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

(تشریح) دوسری تقسیم کے تحت بیان کردہ چار قسموں میں سے پہلی قسم ظاہر ہے اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب اور مراد معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور سامع مراد کو سمجھنے میں طلب اور تامل اور قرینہ کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکل وغیرہ میں طلب اور تامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سامع اس زبان سے آشنا ہو جس زبان میں کلام کیا گیا ہے۔ یہاں بھی تعریف پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ معرَّف (بفتح الراء) میں بھی الظاہر کے ضمن میں ظہور مذکور ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں بھی ماظہر منہ المراد منہ کے ضمن میں ظہور مذکور ہے اور معرَّف (بفتح الراء) معرِّف (بکسر الراء) پر چونکہ موقوف ہوتا ہے اس لئے ظہور، ظہور پر موقوف ہوگا اور ظہور کا ظہور پر موقوف ہونا توقف الشئ علیٰ نفسہ ہے اور یہ ہی دَور ہے لہٰذا ظاہر کی تعریف میں دَور لازم آیا اور دَور باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اس لئے ظاہر کی یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معرَّف (بفتح الراء) میں اصطلاحی ظاہر مراد ہے اور معرِّف (بکسر الراء) میں ظہور لغوی یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہے اور جب ان دونوں کے درمیان تغایر ہے تو توقف الشئ علیٰ نفسہ اور دَور لازم نہ آئیگا۔ ظاہر کی تعریف سے خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب خارج ہیں کیونکہ ان چاروں کی دو حیثیتیں ہیں (۱) ظہور معنی سے پہلے کی (۲) ظہور معنی کے بعد کی۔ اگر ان میں ظہور معنی سے پہلے کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ چاروں "ماظہر المراد منہ" کی قید سے خارج ہو جائینگے اور اگر ظہورِ معنی کے بعد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ چاروں بنفس الصیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف

سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان چاروں کی مراد سامع کے سامنے نفس صیغہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے بلکہ خفی کی مراد طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے ظاہر ہوتی ہے اور مجمل کی مراد مُجْمِل کے بیان سے ظاہر ہوتی ہے اور متشابہ کی مراد کے ظاہر ہونے کی اس دنیا میں کوئی امید نہیں ہے۔ نفس صیغہ کی قید کے ذریعہ ظاہر کی تعریف سے نص، مفسر اور محکم بھی خارج ہو جاتے ہیں۔ نص تو اس لیے خارج ہو جاتی ہے کہ نص کے معنی کا ظہور نفس صیغہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ سُوق وغیرہ ایسے معنی کی وجہ سے ہوتا ہے جو معنی متکلم کی طرف سے پائے جاتے ہیں اور مفسر اور محکم اس لئے خارج ہو جاتے ہیں کہ ان دونوں میں معنی کا ظہور صرف صیغہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ان میں ایسے لفظی اور عقلی قرائن کا پایا جانا بھی ضروری ہے جو مفسر کے اندر تاویل وتخصیص کا اور محکم کے اندر نسخ کا دروازہ بند کر دیں۔ یہ خیال رہے کہ ظاہر کی تعریف سے نص مفسر اور محکم کو خارج کرنا اس وقت درست ہوگا جبکہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین اور تغایر مانا جائے اور ان چاروں کو اقسام متبائنہ قرار دیا جائے جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے لیکن اگر ان کو اقسام متداخلہ قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ان میں سے ادنیٰ، اعلیٰ میں داخل ہے یعنی ظاہر، نص میں، نص، مفسر میں اور مفسر، محکم میں داخل ہے جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے تو اس صورت میں نص، مفسر اور محکم کو ظاہر کی تعریف سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ دراصل اس بارے میں اختلاف ہے کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تباین ہے یا نہیں۔ علمائے متاخرین ان چاروں قسموں کے درمیان تبائن کے قائل ہیں اس طور پر کہ ظاہر میں عدم سُوق شرط ہے اور نص میں سوق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کے لئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کے لئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب "جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلہ میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اور جب "رأیت فلانا حین جاءنی القوم" کہا جائے گا تو یہ کلام فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلہ میں ظاہر واقع ہوگا کیونکہ اس کلام سے متکلم کا مقصد فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویت فلاں کو بیان کرنے کے لئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہو جاتی ہے اس لئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا بہر حال جب نص میں سوق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سوق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباین متحقق ہوگیا۔ اسی طرح نص اور مفسر میں تباین ہے اس طور پر کہ نص میں تاویل وتخصیص کا احتمال تو ہے اور مفسر میں یہ احتمال نہیں ہے تو اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان بھی تباین ہے کیونکہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور محکم میں ...... نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے الحاصل متاخرین کے نزدیک ان چاروں قسموں کے درمیان تباین ہے اور متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تبائن نہیں ہے بلکہ عموم خصوص مطلق ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر میں عدم سوق شرط نہیں ہے بلکہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سوق پایا جائے یا نہ پایا جائے یعنی اس میں کبھی سوق ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اس میں سُوق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کے لئے نص ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح نص، مفسر کے مقابلہ میں عام مطلق ہے اور مفسر نص

کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو یعنی نص میں تاویل و تخصیص کا احتمال کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے لیکن مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق ہوئی اور مفسر خاص مطلق ہوا۔ اسی طرح مفسر، محکم کے مقابلہ میں عام مطلق ہے اور محکم اس کے مقابلہ میں خاص مطلق ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک ان چاروں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وَالنَّصُّ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى فِي الْمُتَكَلِّمِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ الْآيَة فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ

(ترجمہ) اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہو ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول: نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں دو، دو یا تین، تین یا چار، چار سے۔

(تشریح) نص، نصصت الدابۃ سے ماخوذ ہے۔ یہ اسوقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی جانور کو اسکی معتاد رفتار سے زیادہ رفتار پر آمادہ کرے۔ مجلسِ عروس (نئی نویلی دلہن کی مجلس) کا نام بھی نص اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ دوسری مجالس کے مقابلہ میں تکلفات کے ذریعہ اس کا ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ مصرح کلام کا نام بھی نص اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ سوق وغیرہ کی وجہ سے اس میں ظاہر کے مقابلہ میں وضوح اور انکشاف زیادہ ہوتا ہے۔ الغرض نص کے اندر زیادتی اور نمایاں کرنے کے معنی ملحوظ ہیں۔ پس نص کی تعریف یہ ہوگی کہ نص وہ لفظ ہے جسمیں ظاہر کی بہ نسبت ظہور اور وضوح زیادہ ہو۔ مگر یہ ظہور اور وضاحت صیغہ کے علاوہ ایسے سبب سے ہو جو سبب متکلم کی طرف سے پایا جائے یعنی نفس صیغہ سے مرادِ متکلم مفہوم نہ ہو بلکہ اس کلام کے ساتھ سیاقاً یا سباقاً ایسا لفظی قرینہ ذکر کر دیا گیا ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ متکلم نے سوقِ کلام سے فلاں معنی مراد لیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جو معنی متکلم کے ذہن میں ہے وہ ایک امر باطن ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ امر باطن سامع کے سامنے بغیر قرینہ کے واضح نہیں ہوسکتا ہے لہذا اس امر باطن کو ظاہر کرنے کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہوگا۔ ظاہر اور نص دونوں کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث ورباع " ذکر فرمایا ہے کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے اسلئے کہ فانکحوا اگرچہ امر کا صیغہ ہے اور امر بالعموم وجوب کے لئے آتا ہے لیکن یہاں امر کا صیغہ وجوب کے لئے نہیں ہے لہذا امر کا صیغہ ادنیٰ مرتبہ یعنی اباحت پر محمول ہوگا پس چونکہ اس آیت میں فانکحوا صیغہ کے سنتے ہی سامع کو اباحت نکاح کا علم ہوجاتا ہے اور سامع اس معنی کو سمجھنے کے لئے قرینہ وغیرہ کا محتاج نہیں ہوتا اسلئے اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں یہ کلام ظاہر ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جب یہ آیت اباحتِ نکاح میں ظاہر ہے تو نکاح کی اباحت کو بیان کرنے کے لئے اطلاق کا لفظ کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ اباحت کا لفظ کیوں ذکر نہیں کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ اطلاق

ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ نکاح میں ممانعت اور حرمت اصل ہے کیونکہ نکاح عورت کو رقیق بنانے کا نام ہے اور عورت کا حرہ اور آزاد ہونا اس کے منافی ہے۔ بہرحال یہ آیت نکاح کی اباحت کے سلسلہ میں ظاہر ہے اور یہ آیت، مثنیٰ، ثلث و رباع کے قرینہ سے بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے۔ کیونکہ یہ آیت بیانِ عدد ہی کے لئے لائی گئی ہے اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شے پر وارد ہو جو کسی قید کے ساتھ مقید ہو اور امر وجوب کے لئے نہ ہو تو اس سے اس شے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے حدیث "بیعوا سواء بسواء" میں امر چونکہ سواء بسواء کی قید کے ساتھ مقید ہے اسلئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ پس اسی طرح اس آیت میں امر بالنکاح کو چونکہ عدد (مثنیٰ، ثلث، رباع) کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اسلئے یہاں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین اور چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ اس بات پر کہ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اول عدد یعنی مثنیٰ کو ذکر کیا ہے، پھر اس کے بعد والے عدد ثلث کو پھر اس کے بعد والے عدد یعنی رباع کو ذکر کیا ہے پھر ان اعداد کے بعد اسکو ذکر کیا ہے جو عدد نہیں ہے اور اس غیر عدد کو انصاف نہ کرنے پر معلق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "فان خفتم الا تعدلوا فواحدة" یعنی اگر تم کو متعدد عورتوں کے درمیان انصاف نہ کرنے کا خوف ہو تو اس صورت میں ایک ہی عورت پر اکتفا کرو۔ پس مذکورہ آیت میں عدد کے ذکر کو مقدم کرنا اور غیر عدد (ایک) کے ذکر کو مؤخر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ یہ آیت عدد بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کا جواز اس آیت کے نزول سے پہلے ہی دوسری نصوص اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہو چکا ہے لیکن عدد اس سے پہلے بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو یہ آیت بیان عدد ہی کے لئے ہوئی۔ اور جب یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے تو یہ آیت بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہوگی۔ الغرض مذکورہ آیت "فانکحوا ما طاب لکم الآیۃ" اباحتِ نکاح کے حق میں ظاہر اور بیان عدد کے حق میں نص ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهٍ لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ وَالتَّاوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ

(ترجمہ) اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص کے مقابلہ میں زیادہ وضاحت ہو اس طور پر کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا۔

(تشریح) مفسر، تفسیر باب تفعیل کا اسم مفعول ہے اور فسر سے ماخوذ ہے جسکے معنی ایسے کشف کے ہیں جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو چنانچہ یہاں مفسر سے مراد وہ کلام ہے جسکی مراد اس قدر منکشف ہو کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ پایا جاتا ہو۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فسر، سفر سے مقلوب ہے اور سفر کے معنی بھی کشف کے ہیں جیسے "والصبح اذا

اسفر" اس صبح کی قسم جب وہ روشن ہوجائے ، کہا جاتا ہے "سفرت المرأۃ عن وجھہا النقاب" عورت نے اپنے چہرے سے نقاب اٹھادیا۔ اسی سے سفیر ہے کیونکہ سفیر بھی دو آدمیوں میں سے ایک کی مراد کو دوسرے کے سامنے منکشف کرتا ہے۔ مسافر کو مسافر اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے سامنے لوگوں کے اخلاق اور عالم کے احوال منکشف ہوجاتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ فسر اور سفر ان دونوں میں سے کوئی کسی سے مقلوب نہیں ہے۔ بلکہ دونوں مستقل ہیں دونوں کی حیثیت برابر ہے اور دونوں کے معنی کشف کے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ سفر کشف ظاہر کے لئے آتا ہے اور فسر کشف باطن کے لئے آتا ہے۔ اصولِ فقہ کی اصطلاح میں مفسر وہ کلام ہے جس میں نص کی نسبت وضاحت اس قدر زیادہ ہو کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے یعنی کلام مفسر اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ رہے اور اگر خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے۔ تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہنے کی قید سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ نص اور ظاہر میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے بہرحال مفسر وہ کلام ہے جس میں اس درجہ وضاحت حاصل ہوتی ہے کہ وہ مراد متکلم کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال نہ رکھتا ہو اور اس سے تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہوجاتا ہو۔ فاضل مصنف رح نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" پیش کیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظِ فسجد، ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجودِ ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اس لئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ البتہ یہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ، تخصیص اور تاویل کا احتمال رکھتا ہے۔ تخصیص کا احتمال تو اس لئے کہ فسجد الملائکۃ۔ میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو تمام فرشتوں نے نہ کیا ہو اور آیت میں ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ "اذ قالت الملائکۃ یا مریم" میں ملائکہ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ اور تاویل کا احتمال اسلئے ہے کہ معلوم نہیں کہ ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے یا علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ بہرحال "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے مگر جب الملائکۃ کے بعد کلھم کا لفظ زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے اور جب لفظ اجمعون زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ اجتماعی طور سے سجدہ کیا ہے اور جب لفظ کلھم اور لفظ اجمعون سے تخصیص اور تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

مصنف رح کی ذکر کردہ مثال پر چند اعتراضات کئے جاسکتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ مثال مذکور کے بارے میں یہ کہنا کہ لفظ اجمعون سے تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا غلط ہے کیونکہ لفظ اجمعون زیادہ کرنے کے باوجود تاہنوز یہ احتمال باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بناکر سجدہ کیا تھا یا صف بناکر سجدہ کیا تھا۔ یہ احتمال نہ لفظِ اجمعون سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ کلھم سے اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہوسکتی ہے

CamScanner

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ مفسر ہونے کے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کے لئے وہ کلام لایا گیا ہے۔ حالانکہ اس کلام کا مقصد تعظیم آدم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صف بنا کر سجدہ کیا ہو۔ پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدم موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضر نہ ہوگا اور جب یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوا جس مقصد کے لئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدم۔ اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کے لئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال۔ مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہ ہوگا اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی فسجد الملائکۃ تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ ہمارا دعوی تو یہ ہے کہ یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی صرف اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے۔ بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونے کے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہ ہوگا۔ یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ کلام "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کر لیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہے کہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہذا کلام مذکور "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" استثناء کی وجہ سے مفسر نہ ہوگا۔ اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے۔ کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا۔ اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کے لئے مضر نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ "الا ابلیس" استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع وہ ہوتا ہے جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہوتا ہو۔ اور ابلیس چونکہ ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ جنات میں سے ہے اس لئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا اور ملائکہ سے ابلیس لعین کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا اور جب ایسا ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کے لئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں داخل ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

CamScanner

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس" محکم کی مثال ہے۔ حالانکہ فاضل مصنف نے اس کو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ کلام محکم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ کلام خبر ہے اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے مسجود ملائک اور غیر مسجود ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام بھی محکم ہوگا۔ اور جب یہ کلام محکم ہے تو اسکو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہئے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم کے بعد یہ احتمال تھا کہ باری تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کردیں اور فرشتوں کو سجدہ کرنے سے منع کردیں لیکن جب ملائکہ نے آدم کو سجدہ کرلیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور عارضِ خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جس میں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو۔ بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔ اس آیت کے مفسر کی مثال واقع ہونے میں چونکہ ایک گونہ شبہ تھا اس لئے صاحب توضیح نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" کو پیش کیا ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اور "فسجد الملائکۃ" الآیۃ اخبار کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشرکین کافۃ" مفسر اس طور پر ہے کہ مشرکین اگرچہ عام ہے لیکن تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنے کا حکم ہو لیکن جب کافۃ کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم ثابت ہوگیا اور اسی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم شرعی حکم ہے اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اس لئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا اور محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

> وَحُكْمُهُ الْإِيجَابُ قَطْعًا بِلَا احْتِمَالِ تَخْصِيصٍ وَلَا تَأْوِيلٍ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَإِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَأُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

(ترجمہ) اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ تخصیص و تاویل کے احتمال کے بغیر اس کا حکم قطعی طور پر ثابت ہو مگر مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے پس جب مفسر کی قوت میں اضافہ ہو جائے اور تبدیل اور نسخ سے اس کی مراد کو محکم اور ممتنع کر دیا گیا ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔

(تشریح) مصنف رحہ نے مفسر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفسر کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوگا یعنی اس پر اعتقاد کرنا بھی واجب ہوگا اور عمل کرنا بھی لازم ہوگا اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا اور نہ

تاویل کا احتمال ہوگا۔ البتہ منسوخ ہونے کا احتمال ضرور ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ منسوخ ہونے کا احتمال بھی صرف عہدِ رسالت تک ہوگا ورنہ آپ کی وفات کے بعد کل کا کل محکم ہوگیا۔ اسلئے کہ ناسخ وہی ہوسکتا ہے جو بذریعۂ وحی ثابت ہو اور آپ کی وفات سے وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا لہٰذا آپ کی وفات کے بعد ناسخ بھی ثابت نہ ہوگا اور جب آپ کی وفات کے بعد ناسخ ثابت نہیں ہوسکے گا تو کوئی حکم منسوخ ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھیگا۔ بہرحال مفسر میں آپ کی حیات تک تو منسوخ ہونے کا احتمال تھا مگر آپ کے دنیا سے تشریف لیجانے کے بعد یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ فاضل مصنف رح نے تقسیم ثانی کی چوتھی قسم یعنی محکم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ جس کلام کی مراد اور مطلب مفسر کی بہ نسبت زیادہ قوی اور مضبوط ہوا در نسخ کے احتمال سے اس کو ردکردیا گیا ہو یعنی اس میں نسخ کا احتمال نہ ہو تو اس کا نام محکم ہوگا۔ اور نسخ کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کلام کی ذات میں ایسے معنی موجود ہوں جو نسخ کے احتمال کو ختم کردیتے ہوں جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ دوم یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہوگیا ہو۔ اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ فاضل مصنف رح نے نص اور مفسر کی تعریف میں " ازداد " کے بعد " وضوحًا " کا لفظ ذکر فرماکر اور محکم کی تعریف میں " ازداد " کے بعد بجائے لفظ وضوحًا کے قوۃً کا لفظ ذکر فرماکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نص میں ظاہر کی بہ نسبت اور مفسر میں نص کی بہ نسبت وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن محکم ظہور اور وضوح میں مفسر ہی کے مرتبہ میں ہوتا ہے البتہ محکم میں مفسر کی بہ نسبت قوت زیادہ ہوتی ہے چنانچہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا ہے حالانکہ مفسر، نسخ کو قبول کرتا ہے۔ پس مفسر اور محکم ظہور اور وضوح میں چونکہ ایک ہی مرتبہ میں ہیں اور قوت میں مفسر کی بہ نسبت محکم بڑھا ہوا ہے اسلئے فاضل مصنف رح نے محکم کی تعریف میں ازداد کے بعد قوۃً کا لفظ ذکر کیا ہے اور وضوحا کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول " ان اللہ بکل شیٔ علیم " اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " الجہاد ماض مذ بعثنی اللہ تعالیٰ الی ان یقاتل آخر ہذہ الامۃ الدجال " (ابوداؤد) ہے کیونکہ علم خداوندی کا ہر چیز کو محیط ہونا اور تاقیامت جہاد کا باقی رہنا دونوں ایسی چیزیں ہیں جو نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہیں۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ فاضل مصنف رح نے صرف مفسر کا حکم بیان فرمایا ہے اور باقی تین قسموں (ظاہر، نص اور محکم) کا حکم بیان نہیں کیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر کا حکم بیان کرنے کے بعد محکم کا حکم بیان کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی اسلئے کہ محکم مرتبہ میں مفسر سے بڑھا ہوا ہے لہٰذا جب مفسر یقین اور قطعیت کو ثابت کرتا ہے تو محکم بدرجۂ اولےٰ مفید یقین اور مُثبتِ قطعیت ہوگا۔ الغرض جب محکم کا حکم مفسر کے حکم سے معلوم ہوگیا تو محکم کا حکم علیحدہ بیان کرنے کی ضرورت باقی نہ رہی۔ اور رہا ظاہر اور نص کا حکم تو ان دونوں پر مصنف رح کی اگلی عبارت " اما الکل فیوجب ثبوت ما انتظمہ یقینا " دلالت کرتی ہے مگر چونکہ ان دونوں کے مفید یقین ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے مصنف رح نے صراحت کے ساتھ ان دونوں کا حکم بیان نہیں فرمایا ہے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوْجَبِ هٰذِهِ الْأَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ فَيُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهُ يَقِيْنًا

(ترجمہ) ان اقسام کے موجب میں تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا۔ بہر حال تمام اقسام اس چیز کے ثبوت کو یقین کے درجہ میں واجب کرتی ہیں جس چیز کو وہ اقسام شامل ہوتی ہیں۔

(تشریح) اس عبارت میں دو باتیں مذکور ہیں (۱) ایک تعارض کے وقت ان اقسام اربعہ کے درمیان تفاوت (۲) دوم مذکورہ چار قسموں کا حکم۔ ہم دوسری بات کو پہلے ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مفسر اور محکم کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں کا حکم قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے یعنی ان دونوں سے جو حکم ثابت ہوگا وہ مفید یقین ہوگا ان کے حکم پر عمل کرنا بھی واجب ہے اور ان کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا بھی لازم ہے اور رہا ظاہر اور نص تو ان کے حکم کے مفید یقین ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر جصاص، قاضی امام ابوزید اور عامۃ المتاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم بھی مفسر اور محکم کی طرح قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے ان میں خلاف کا احتمال نہیں ہوگا اور شیخ ابومنصور اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ ان کا حکم تو قطعی اور یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ خلاف کا بھی احتمال ہوتا ہے البتہ ان کے حکم پر عمل کرنا واجب اور ان کی مراد کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا لازم ہوتا ہے۔ صاحب منتخب الحسامی کے نزدیک قول اول راجح ہے یعنی مصنف حسامی کے نزدیک چاروں اقسام قطعی اور یقینی طور پر حکم کو ثابت کرنے میں برابر ہیں ایسا نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں۔ لیکن اب سوال پیدا ہوگا کہ جب چاروں قسمیں مفید یقین ہونے میں برابر ہیں تو ان کے احکام میں فرق کیا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے پہلی بات کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ان چاروں اقسام کے احکام کے درمیان تعارض کے وقت فرق ظاہر ہوگا یعنی اگر ایک قسم میں حکم کا اثبات ہو اور ایک میں حکم کی نفی ہو تو ایسی صورت میں اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا۔

پس ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا کیونکہ نص ظاہر کی بہ نسبت اعلیٰ ہے اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی صورت میں مفسر پر عمل کیا جائیگا اسلئے کہ مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی صورت میں محکم پر عمل کیا جائے گا کیونکہ محکم، مفسر کی بہ نسبت اعلیٰ ہوتا ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ یہاں تعارض سے تعارض صوری مراد ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ تعارض صوری سے مراد یہ ہے کہ اثبات و نفی کے اعتبار سے تعارض واقع ہو یعنی دو حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو اور تعارض حقیقی اس لئے مراد نہیں کہ تعارض حقیقی کے لئے یہ شرط ہے کہ جن دو حجتوں کے درمیان تعارض واقع ہو وہ دونوں بالکل مساوی اور برابر ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے۔ نص مفسر سے ادنیٰ ہے، مفسر محکم سے ادنیٰ ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری نہ ہوگی۔ اور جب ان کے درمیان مساوات نہیں ہے تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہ ہوگا۔ بہر حال ان چاروں قسموں کے درمیان صورتاً تو تعارض واقع ہوسکتا ہے لیکن حقیقتاً تعارض واقع نہیں ہوسکتا ہے۔ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "اُحِلَّ لکم ما وراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم"، چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے اس طور پر کہ محرمات کے علاوہ مطلقاً محللات کے ساتھ نکاح کو حلال کیا گیا ہے۔ خواہ چار ہوں یا چار سے کم ہوں یا چار سے

CS CamScanner

زیادہ ہوں۔ اور باری تعالیٰ کا قول " فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلث و رباع " چار عورتوں سے زائد کے حلال نہ ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت عدد کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد چار ہے لہٰذا اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہے پس چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح کے حلال ہونے اور حلال نہ ہونے میں ظاہر قرآن اور نص قرآن کے درمیان چونکہ تعارض واقع ہوگیا ہے اس لئے ظاہر قرآن کو ترک کردیا جائے گا اور نص قرآن پر عمل کیا جائیگا یعنی چار عورتوں سے زائد کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا۔ جیسا کہ نص قرآن سے ثابت ہے۔ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے۔ (۱) ترمذی میں عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہ مستحاضہ کے بارے میں صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " تتوضأ عند کل صلوٰۃ " پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول عند کل صلوٰۃ نص ہے اور اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لئے وضو ضروری ہے مثلاً اگر مستحاضہ عورت نے ظہر کے لئے وضو کیا اور ظہر کی نماز ادا کی پھر اس سے فجر کی قضا نماز ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس پر نیا وضو کرنا لازم ہوگا۔ جیسا کہ امام شافعی رہ کا مذہب ہے لیکن یہ حدیث اس بات کا احتمال رکھتی ہے کہ عند کا لفظ وقت کے معنی میں ہو اور پورے وقت کے لئے ایک وضو کافی ہو اور اس سے جس قدر نمازیں ادا کرنا چاہے ادا کرلے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رہ کا مذہب ہے (۲) ایک حدیث طحاوی میں ہے جس کے الفاظ یہ ہیں " المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ " ہر نماز کے وقت کے لئے مستحاضہ وضو کرے۔ اس حدیث میں چونکہ لفظ وقت صراحتاً مذکور ہے اس لئے یہ حدیث مفسر ہوگی اور اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہوگا۔ پس پہلی حدیث ہر نماز کے لئے وضو فرض ہونے میں نص ہے اور دوسری حدیث ہر نماز کے وقت کے لئے وضو فرض ہونے میں مفسر ہے اور نص اور مفسر میں تعارض واقع ہونے کی صورت میں مفسر پر عمل ہوتا ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی مفسر پر عمل ہوگا اور نماز کے وقت کے لئے وضو کرنا ضروری ہوگا۔ ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری نہ ہوگا۔ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) " واشهدوا ذوی عدل منکم " (۲) " ولا تقبلوا لہم شہادۃً ابداً " ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہے کہ پہلی آیت مفسر ہے اور اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جاچکی ہے اگر وہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد محدود فی القذف عادل ہوگیا اور عادل کی گواہی قبول کی جاتی ہے لہٰذا توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی گواہی قبول کی جائے گی بہرحال اس آیت مفسرہ سے محدودین فی القذف کی گواہی کا قبول ہونا ثابت ہوگیا۔ اور دوسری آیت یعنی " ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا " محکم ہے اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ اس آیت میں لفظ ابدًا جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً موجود ہے اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہرحال جب توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی کے قبول ہونے اور نہ ہونے میں مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوگیا تو محکم پر عمل ہوگا اور محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔

CS CamScanner

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِیْ اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا، فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِیُّ وَهُوَ مَا خَفِیَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَةِ بِحَیْثُ لَا یُنَالُ اِلَّا بِالطَّلَبِ کَآیَةِ السَّرِقَةِ فَاِنَّهَا خَفِیَّةٌ فِیْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ اٰخَرَ یُعْرَفَانِ بِهٖ وَحُکْمُهٗ اَلنَّظَرُ فِیْهِ لِیُعْلَمَ اَنَّ اخْتِفَاءَهٗ لِمَزِیَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَیَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ

(ترجمہ) اور ان اقسام کی ضدیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے جسکی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو اس طور پر کہ اس کو صرف طلب اور جستجو سے حاصل کیا جا سکتا ہو جیسے آیتِ سرقہ، کیونکہ وہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں پوشیدہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں دوسرے نام کے ساتھ مختص ہیں اسی کے ساتھ ان کو پہچانا جاتا ہے۔ اور خفی کا حکم، اس میں غور و فکر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفا معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے ہے پس اس سے مراد ظاہر ہو جائے گی۔

(تشریح) ضد سے مراد وہ ہے جو کسی شے کے مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتی ہو۔ اور تقابل کی چار قسمیں ہیں (۱) تقابل متنافیین۔ یعنی نفی اور اثبات کا تقابل جیسے انسان اور لاانسان۔ (۲) تقابل متضائفین جیسے باپ اور بیٹے کے درمیان کا تقابل۔ (۳) تقابل ضدین یعنی دو امر وجودی ہوں اور ایک محل میں ان کا اجتماع ممتنع ہو جیسے سواد اور بیاض کا تقابل (۴) تقابل عدم و ملکہ جیسے حرکت اور سکون کے درمیان کا تقابل۔ یہ مثال ان حضرات کے قول کے مطابق ہوگی جو سکون کی تعریف عدم حرکت کے ساتھ کرتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں ضد کا اطلاق تقابل کی چاروں قسموں پر درست ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مذکورہ چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے لئے چار ضدیں (خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) ہیں یعنی جس طرح مذکورہ اقسام، اصل ظہور کے متحقق ہونے کے بعد مراتب ظہور میں متفاوت ہیں اسی طرح ان کے متقابلات، اصل خفاء کے ثابت ہونے کے بعد مراتب خفاء میں متفاوت ہیں پس خفی میں چونکہ ادنیٰ درجہ کا خفاء ہے اس لئے خفی اس ظاہر کا مقابل ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور مشکل میں چونکہ خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مشکل اس نص کا مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور مجمل میں چونکہ مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے مجمل اس مفسر کا مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے اور متشابہ میں چونکہ سب سے زیادہ خفاء ہوتا ہے اس لئے متشابہ اس محکم کا مقابل ہوگا جس میں سب سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ بہرحال ظاہر کی ضد خفی ہے۔ اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جس کو صرف غور و فکر سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یعنی نفس صیغہ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی اور چیز سے خفاء پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ خفی میں اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفا پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس کا خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا اور جب زائد خفاء کی وجہ سے اس کا نام مشکل اور مجمل ہوا تو وہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے۔ الغرض جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور

ہوتا ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفا وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے پیدا ہوا ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفا نہیں ہوتا۔ خفی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے جیسا کہ آیت سرقہ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے چور کی سزا کے بیان میں فرمایا ہے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو۔ ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ کاٹ دو۔ یہ آیت اپنے مفہوم شرعی اور مفہوم لغوی میں ظاہر ہے یعنی سرقہ کے لغوی معنی (چوری کرنا) بھی ظاہر ہیں اور اس کا شرعی مفہوم یعنی چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلے میں بھی ظاہر ہے لیکن یہ آیت' طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سرقہ کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کے ساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترا اور کفن چور' چور ہی ہوتے تو ان دونوں کے لئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا، طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا۔ پس جیب کترے کے لئے طرار اور کفن چور کے لئے نباش کے لفظ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیئے۔ الغرض ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے۔ لہٰذا اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کے لئے ہم نے غور وفکر کیا۔ غور وفکر کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طر کے معنی زائد ہیں کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لینا جو مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور مال کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ کیونکہ شراب اگرچہ مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت سے اناج چوری کر لیا در آنحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا، اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کے لئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہر حال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو، محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طر کے معنی ہیں ایسا مال جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی ذرا سی غفلت سے اس کو اچک لیا ہو۔ کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ کیونکہ کفن چور دفن کے بعد ان مُردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے اس مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں۔ یعنی کفن چور مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا، مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نباش کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہونگے۔ الحاصل طرار کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سارق کے معنی

سے ناقص ہیں پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کی یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی یہ سزا بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنیٰ چونکہ کم ہیں اس لئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطع ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہوجائے گی اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے اور یہ غور وفکر کرنا پہلی طلب ہے اور غور وفکر اسلئے کیا جائیگا تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ کلام کی مراد کس سبب سے پوشیدہ ہے آیا اس لئے کہ خفی کے معنی ظاہر کے معنیٰ سے زائد ہیں یا اس لئے کہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں۔ بہرحال اس طلب اور غور وفکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہوجائے گی اور زیادتی معنی کی صورت میں وہی حکم لگایا جائیگا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصانِ معنی کی صورت میں خفی پر ظاہر کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ طرار جس میں معنی کی زیادتی ہے اس پر سارق کا حکم لگایا جائے گا لیکن نباش جس میں نقصانِ معنی ہے اس پر سارق کا حکم جاری نہیں ہوگا۔

وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ وَهُوَ مَا لَا يُنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ إِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّأَمُّلُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ۔

(ترجمہ) اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد کو حاصل نہ کیا جا سکتا ہو مگر طلب کے بعد اس میں غور وفکر کے ذریعہ کیونکہ وہ اپنے امثال میں داخل ہے اور مشکل کا حکم، طلب کے بعد اس میں غور وفکر کرنا ہے۔

(تشریح) مشکل، أَشْكَلَ الشَّيْءُ سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنی ہم شکل اور ہم مثل چیزوں میں داخل ہوجائے جیسے أَحْرَمَ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص حرم میں داخل ہوجائے۔ اور أَشْتَىٰ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص شتا (سردی کے موسم) میں داخل ہوجائے۔ یا مشکل اشکل سے ماخوذ ہے جس کے معنی دشوار ہونے کے ہیں چونکہ سامع پر مشکل کے معنی تک پہنچنا دشوار ہوتا ہے اس لئے مشکل کو مشکل کہتے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد طلب اور تامل کے بغیر حاصل نہ ہوسکتی ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشکل کے معنیٰ مرادی دوسرے معنیٰ کے ساتھ گھلے ملے رہتے ہیں اور اسی اشتباہ معانی کی وجہ سے معنی مرادی کا پتہ لگانے کے لئے طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مشکل کا خفاء خفی کے خفاء سے زائد ہوتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خفی کی مراد معلوم کرنے کے لئے صرف طلب کافی ہے اور مشکل کی مراد معلوم کرنے کے لئے طلب کے بعد تامل بھی ضروری ہے۔ چنانچہ خفی اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کئے بغیر بہانہ کرکے کسی کمرے میں چھپ گیا ہو۔ پس اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے صرف طلب کرنا اور ڈھونڈنا کافی ہے۔ طلب کرنے کے بعد جب یہ شخص مل

جائے گا تو شناخت کرنے کے لئے تامل اور غور وفکر کی ضرورت ہوگی اور مشکل اس آدمی کے مرتبہ میں ہے جو اپنا لباس اور ہیئت تبدیل کرکے اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ کسی کمرے میں چھپ گیا ہو۔ پس اس آدمی کو دریافت کرنے کے لئے پہلے تو اس کو ڈھونڈنا پڑیگا کہ کہاں ہے۔ اس کے بعد اس کے ہم شکلوں سے اس کو ممتاز کرنے کے لئے غور وفکر کرنا پڑے گا۔ صاحب منتخب الحسامی نے کہا کہ مشکل کا حکم یہ ہے کہ سامع اولاً طلب کرے اور پھر غور وفکر کرے، طلب کا مطلب یہ ہے کہ پہلے لفظ مشکل کے تمام معانی دریافت کرے اور ان کو ذہن نشین کرے پھر ان معانی میں سے ایک معنی کا استخراج کرنے کے سلسلے میں تامل کرے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حرثکم انّٰی شئتم" ہے اس طور پر کہ لفظ انّٰی من این اور کیفَ کے معنی کے درمیان مشترک ہے۔ یعنی انّٰی کے معنی، من أین کے بھی آتے ہیں جیساکہ حضرت زکریا علیہ السلام نے مریم سے کہا تھا "اَنّٰی لکِ ہٰذا" تیرے پاس یہ رزق کہاں سے آتا ہے۔ اور لفظ انّٰی، کیف کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا نے فرمایا تھا "اَنّٰی یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ" میرے یہاں بچہ کسطرح پیدا ہوگا۔ اور جیسے بعث بعد الموت کا انکار کرتے ہوئے کفار نے کہا تھا "اَنّٰی یُحْیِیْ ہٰذِہِ اللّٰہُ بَعْدَ مَوْتِہَا" مرنے کے بعد اللہ ان کو کس طرح زندہ کریگا۔ پس "اَنّٰی شِئْتُم" میں یہ اشتباہ ہوگیا کہ یہاں انّٰی، کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر من این کے معنی میں مستعمل ہے تو مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے "مِنْ اَیِّ مَکَانٍ شِئْتُم" یعنی جس مکان سے جی چاہے آؤ آگے سے یا پیچھے سے اس صورت میں دُبر میں آنے کا جواز ثابت ہوجائے گا اور اگر انّٰی کیف کے معنی میں مستعمل ہو تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے "بِاَیَّۃِ کَیْفِیَّۃٍ شِئْتُم" یعنی تم جس کیفیت کے ساتھ چاہو آؤ کھڑے ہوکر، بیٹھ کر، کروٹ سے لیٹ کر۔ الحاصل کلمہ اَنّٰی، ایک صورت میں مکان کے عموم پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں احوال کے عموم پر دلالت کرتا ہے اور تعمیم امکنہ کی صورت میں بیوی کے ساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے اور تعمیم احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی پس اس بارے میں غور کرنے کے بعد (کہ یہاں لفظ انّٰی کس معنیٰ میں مستعمل ہے) معلوم ہوا کہ یہاں لفظ انّٰی کیف کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حرث قرار دیا ہے جیساکہ ارشاد باری ہے "نساءکم حرث لکم" اور یہ بات مسلم ہے کہ محلِ حرث قُبُلٌ ہے اور رہا دُبُرٌ تو وہ محلِ حرث نہیں ہے بلکہ محلِ فرث ہے۔ پس "فاتوا حرثکم" اور "نِسَاءُکُمْ حَرْثٌ لَّکُم" کا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں لفظ اَنّٰی، کیف کے معنی میں ہے اور عورت کے قُبُل میں عموم احوال کے ساتھ آنے کی اجازت دی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ انّٰی کو من این کے معنی میں لیکر دبر میں آنے کی اجازت ہرگز ہرگز نہ ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کلام میں اشتباہ کبھی ایسے استعارے کی وجہ سے ہوجاتا ہے جو استعارہ نادر ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قواریرا من فضۃ" میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اس میں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف وشفاف ہونا

کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف و شفاف نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ حق جل مجدہٗ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کے طرح صاف و شفاف ہیں اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال غور و فکر کے بعد یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے کہ "قواریرا من فضۃ" قارورہ چاندی کا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ کلام مشکل کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے "لیلۃ القدر خیر من الف شہر" اس آیت میں اشکال اور اشتباہ یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے لیلۃ القدر کو ایک ہزار ماہ یعنی تراسی سال اور چار ماہ سے افضل اور بہتر قرار دیا ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تراسی سالوں میں تراسی لیالی ہیں پس لیلۃ القدر کو ایک ہزار ماہ سے افضل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ لیلۃ القدر تراسی بار لیلۃ القدر سے افضل ہے۔ اور یہ تفضیل شے علی نفسہ ہے یعنی ایک شے کو خود اس کی ذات پر فضیلت دینا ہے حالانکہ یہ بات بالکل لغو ہے لیکن غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں وہ ایک ہزار ماہ مراد ہیں جن میں لیلۃ القدر نہ ہو یعنی لیلۃ القدر ان ایک ہزار ماہ سے افضل ہے جن میں لیلۃ القدر نہ ہو۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد مذکورہ اشکال اور اشتباہ دور ہو جائے گا۔ توضیح میں ہے کہ کبھی معنی میں خفا اور غموض کی وجہ سے کلام میں اشکال و اشتباہ ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" میں ہے اسلئے کہ جنبی آدمی پر ظاہر بدن کا دھونا فرض ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے پس منہ میں اشکال واقع ہوا کیونکہ منہ من وجہ باطن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روزے دار نے اگر منہ کا تھوک نگل لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ باہر سے اندر کسی چیز کے جانے کی صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے، اندر سے اندر جانے کی صورت میں فاسد نہیں ہوتا پس منہ کا تھوک نگلنے سے روزے کا فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ باطن بدن میں داخل ہے اور ظاہر بدن میں داخل نہیں ہے۔ اور منہ من وجہ ظاہر ہے چنانچہ روزے دار نے اگر کوئی چیز باہر سے منہ میں داخل کر لی اور اس کو حلق سے نیچے نہیں اتارا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس منہ اگر باطن بدن ہوتا تو ایسا کرنے سے اس کا روزہ فاسد ہو جانا چاہیئے تھا کیونکہ باہر سے اندر جانے کی صورت میں روزے دار کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے لیکن ایسا کرنے سے روزے دار کے روزے کا فاسد نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ منہ کو باطن بدن کا حکم حاصل نہیں ہے بلکہ ظاہر بدن کا حکم حاصل ہے۔ الغرض جب منہ کی دو جہتیں ہیں یعنی من وجہ ظاہر بدن ہے اور من وجہ باطن بدن ہے تو اشکال اور اشتباہ پیدا ہو گیا کہ منہ کو ظاہر بدن کا حکم دیا جائے یا باطن بدن کا حکم دیا جائے۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد دونوں جہتوں پر عمل کرنے کے لئے کہا گیا کہ منہ طہارتِ کبریٰ (غسل) میں ظاہر بدن کے حکم میں ہے چنانچہ غسل فرض ہونے کی صورت میں کلی کرنا فرض ہے اور طہارتِ صغریٰ (وضو) میں باطن بدن کے حکم میں ہے چنانچہ حدثِ اصغر میں کلی کرنا فرض اور واجب نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی طہارت کبریٰ میں باطن بدن اور طہارت صغریٰ میں ظاہر بدن کے حکم میں کیوں نہیں رکھا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا

فَاطَّهَّرُوْا " (تشدید کے ساتھ) کی وجہ سے طہارت کبریٰ میں مبالغہ مطلوب ہے اور طہارت میں مبالغہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ کلی کرنے کو فرض قرار دیا جائے ۔ اور رہی طہارتِ صغریٰ تو اس میں مبالغہ مطلوب نہیں ہے کیونکہ طہارت صغریٰ کے بارے میں باری تعالیٰ کا قول ہے " فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ " الآیۃ ۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ اَلْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ اِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَاٰيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهُ اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِيْقَةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَاْتِيَهُ الْبَيَانُ ۔

(ترجمہ) اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہوگئی ہو جس کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو مگر ایسے بیان سے جو مُجْمِلُ کی طرف سے ہو جیسے آیتِ ربا اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف ہو یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے ۔

(تشریح) مجمل ، اَجْمَلَ علیهم الامر سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہوجائے ۔ مجمل کو مفسر کی ضد اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ جس طرح ظہور کی جانب میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح جانب خفاء میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا بہرحال مجمل ، مفسر کی ضد ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہوں اور پھر اس کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہوسکتی ہو بلکہ مجمل (بکسر المیم) کے بیان کرنے کے بعد اسکی مراد معلوم ہو ۔ جیسے کوئی شخص پردیس میں اپنی ہیئت اور لباس بدل کر لوگوں کے ساتھ مل جل کر رہنے لگا ہو تو لوگوں سے دریافت کئے بغیر اس شخص کے بارے میں واقفیت حاصل نہیں ہوسکتی ہے اسی طرح مجمل (بکسر المیم) جب تک اپنی مراد بیان نہیں کریگا لوگ اسکی مراد سے واقف نہیں ہوسکتے مجمل کی تعریف میں معانی ، معنی کی جمع ہے اور معنی سے مراد لفظ کا مفہوم اور مدلول ہے اور معانی جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی اگر دو معنی کا ازدحام ہوگیا تو وہ بھی مجمل کی تعریف میں داخل ہوگا ۔ ازدحامِ معانی سے مراد یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں ترجیح کا دروازہ بند ہوگیا ہو یعنی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہ ہو ۔ تعریف میں ازدحام معانی ، اشتباہ مراد کا سبب ہے یعنی متکلم کی مراد ازدحام معانی کی وجہ سے مشتبہ ہوئی ہے ۔ تعریف میں " وما ازدحمت فیہ المعانی " جنس کے مرتبہ میں ہے مشترک خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور " فاشتبہ المراد بہ الخ " فصل کے مرتبہ میں ہے اس کے ذریعہ خفی مشکل اور مشترک سب تعریف سے خارج ہوگئے کیونکہ خفی کی مراد صرف طلب سے معلوم ہوجاتی ہے اور مشترک اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تامل سے معلوم ہوجاتی ہے الحاصل ان تینوں میں چونکہ بیان متکلم کی ضرورت نہیں پڑتی اور مجمل میں بیان متکلم کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے فاشتبہ المراد بہٖ الخ

کے ذریعہ مجمل کی تعریف سے مذکورہ تینوں قسمیں خارج ہو جائیں گی اور مجمل جس بیان متکلم کا محتاج ہوتا ہے اس بیان کی تین صورتیں ہیں (۱) بیان شافی اور قطعی جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کہ یہ دونوں مجمل ہیں لیکن صاحب شریعت محسن اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال کے ذریعہ ان دونوں کو قطعی طور پر ایسی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا کہ کوئی شبہ باقی نہیں رہا ایسے شافی اور قطعی بیان کے بعد مجمل مفسر ہو جائے گا۔ (۲) بیان شافی تو ہو مگر قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو جیسے مسح راس کے سلسلہ میں حق جل مجدہ نے فرمایا ہے "وامسحوا برؤسکم" اور با تبعیض کے لئے ہے لہذا بعض راس کے مسح کے حق میں آیت مجمل ہوگئی یعنی آیت سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض راس کا مسح کرو لیکن یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بعض راس سے کتنی مقدار مراد ہے۔ لیکن مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے چوتھائی حصہ پر مسح کیا ہے۔ پس بعض راس کے مسح کے سلسلہ میں جو اجمال تھا حدیث مغیرہ سے اس کو دور کر دیا گیا ہے۔ مگر حدیث مغیرہ خبر واحد ہونے کی وجہ سے چونکہ مفید ظن ہے اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف سے یہ بیان شافی تو ہوگا لیکن ظنی ہوگا اور ایسے شافی اور ظنی بیان کے بعد مجمل، مؤول ہو جاتا ہے۔ (۳) بیان شافی نہ ہو، بیان غیر شافی کے بعد مجمل مشکل ہو جاتا ہے۔ یعنی اجمال کے حیز سے خارج ہو کر اشکال کے حیز میں داخل ہو جاتا ہے اور اس صورت میں مجمل کا حکم وہی ہوتا ہے جو مشکل کا ہے یعنی طلب اور تامل کرنا۔ اسکی مثال آیت ربا (حرم الربوٰا) ہے یعنی حرم الربوٰا میں ربوٰا مجمل ہے۔ اس طور پر کہ لغت میں ربا کے معنی زیادتی کے ہیں اور ہر زیادتی حرام نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو زیادتی اور فضل ہی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں میں حلال ہے اور بعض میں حرام ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہاں آیت میں جس زیادتی کو حرام کیا گیا ہے وہ کونسی زیادتی ہے اس لئے ربا اپنے معنی مرادی کے اعتبار سے مجمل ہوگا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معنی مرادی کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمایا ہے "الحنطۃ بالحنطۃ، والشعیر بالشعیر، والتمر بالتمر، والملح بالملح والذہب بالذہب، والفضۃ بالفضۃ، مثلاً بمثل یداً بید والفضل ربوٰا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں، دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو۔ اگر کسی جانب میں زیادتی ہوئی تو وہ ربا ہوگا اور شرعاً حرام ہوگا۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہوگیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی ہے۔ الغرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بیان غیر شافی ہے لہذا مذکورہ چھ چیزوں میں ربا کا حکم مؤول ہوگا اور ان کے علاوہ چیزوں میں مشکل ہوگا۔ اور مشکل میں چونکہ طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے علمائے مجتہدین نے تامل اور غور وفکر کے بعد ربا کی علت کا استنباط کیا ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ رہ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل اور وزن) مع الجنس ہے۔ اور شوافع نے کہا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کی علت نقد (سونے، چاندی میں) نقدیت اور غیر نقد میں ادخار اور اقتیات (ذخیرہ اندوزی اور روزی بنانا) ہے ان حضرات نے اپنی اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات ذکر کی ہیں۔ اس کی مزید تفصیل اشرف الہدایہ باب الربوٰا کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

مجمل کی تعریف پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مجمل کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے اس طور پر کہ مجمل کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جس میں ازدحام معانی کی وجہ سے اجمال پیدا ہوا ہو جیسا کہ مشترک جب اس میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یعنی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح حاصل نہ ہو (۲) دوم وہ جس میں معانی کا اشتراک تو نہ ہو لیکن لفظ کے غریب ہونے کی وجہ سے اجمال پیدا ہو گیا ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول " إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا " میں لفظ ہلوع ہے کہ یہ لفظ عقلاً چند احتمالات رکھنے کی وجہ سے مجمل تھا اور اس کی مراد معلوم نہیں تھی لیکن جب باری تعالیٰ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے " إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا " فرمایا یعنی یہ فرمایا کہ ہلوع کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے (۳) سوم مجمل وہ ہے جس میں اجمال اس لئے پیدا ہو گیا کہ متکلم نے اپنے کلام کے ظاہری معنی چھوڑ کر غیر معلوم معنی کا ارادہ کیا ہے۔ جیسے صلوٰۃ کے ظاہری معنی دعاء کے ہیں اور زکوٰۃ کے ظاہری معنی بڑھنے کے ہیں اور ربوا کے ظاہری معنی زیادتی کے ہیں لیکن یہ معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ بہر حال مجمل کی یہ تین قسمیں ہیں لیکن مصنف حسامی کی بیان کردہ تعریف " ما ازدحمت فیہ المعانی " صرف پہلی قسم کو شامل ہے کیونکہ معانی کا ازدحام صرف اسی قسم میں ہوتا ہے اور باقی دو قسموں میں معانی کا ازدحام نہیں ہوتا اور جب تعریف تینوں اقسام کو شامل نہیں ہے تو یہ تعریف جامع بھی نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجمل کی تعریف میں ازدحام معانی سے مراد عام ہے خواہ وضع کے اعتبار سے ازدحام معانی ہو جیسا کہ مشترک میں ہے یا غرابت لفظ یا ابہام متکلم کے اعتبار سے ازدحام معانی ہو پس بعد والی دو قسموں میں معانی کا ازدحام اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن تقدیراً ازدحام موجود ہے اس طور پر کہ جب سامع کو مراد معلوم نہیں ہے تو اس کا ذہن کبھی معنی کی طرف منتقل ہوگا اور کبھی معنی کے علاوہ کی طرف منتقل ہوگا اور جب ایسا ہے تو ازدحام ثابت ہو جائیگا بہر حال ازدحام معانی ان دو قسموں میں بھی موجود ہے اگرچہ تقدیراً موجود ہے اور جب ازدحام ان دو قسموں میں موجود ہے تو مجمل کی تعریف تینوں قسموں کو جامع ہوگی اور تعریف پر غیر جامع ہونے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا ہے " ما ازدحمت فیہ المعانی " کا جملہ تعریف میں زائد ہے اور تعریف کی ابتداء " اشتبہ المراد بہ " سے ہوئی ہے۔ پس اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو سرے سے اعتراض ہی واقع نہ ہوگا۔ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے۔ جب تک کہ متکلم اپنے کلام کی مراد بیان نہ کر دے۔ اور رہا یہ کہ متکلم کا بیان شافی ہوگا یا غیر شافی تو اس کی تفصیل تعریف کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَا لَا طَرِيْقَ لِدَرْكِهِ أَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ أَبَدًا عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهِ

(ترجمہ) اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو پا لینے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو حتی کہ اس کی مراد

کی طلب ساقط ہوگئی اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کیساتھ اس کے بارے میں ہمیشہ کیلئے توقف ہوگا۔ تشریح:- محکم ظہور اور قوت میں اپنی انتہا کو اس درجہ پہنچا ہوا ہوتا ہے کہ اسمیں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اسکی ضد اس متشابہ کو قرار دیا گیا ہے جو اخفاء میں اپنی انتہاء کو اس درجہ پہنچا ہوا ہے کہ اسکے بیان کی امید بھی منقطع ہوتی ہے چنانچہ متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہوگیا اور اسکے نشانات بالکل منقطع ہوگئے اور اسکے ہمسر اور ہمسایہ لوگ سارے کے سارے ختم ہوگئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونیکی امید ختم ہوگئی، اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہوجاتی ہے۔ بہرحال فقہاء کی اصطلاح میں متشابہ وہ کلام ہے جسکی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو حتی کہ امت مسلمہ سے اسکی مراد کو طلب کرنے کا حکم بھی ساقط ہوگیا ہے یعنی امتِ مسلمہ پر متشابہات کی مراد کو معلوم کرنا اور اس کو طلب کرنا واجب نہیں ہے بلکہ باری تعالی کے ارشاد "فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ" کی وجہ سے ایک گونہ ناجائز ہی معلوم ہوتا ہے، پھر متشابہ کی مراد کا معلوم نہ ہونا اور اس سے امید کا منقطع ہوجانا کبھی تو عارضی ہوتا ہے جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی پس یہ ایسا مجمل تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہوگئی۔ اور کبھی امید کا منقطع ہونا ذاتی ہوتا ہے مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور کبھی امید کا منقطع ہونا اسلئے ہوتا ہے کہ انسان اس کے سمجھنے پر قادر نہیں ہوتا جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اس کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَاَمْسِكُوْا" جب تقدیر کا مسئلہ زیر بحث ہو تو اس میں رائے زنی کرنے سے باز رہو۔ بہرحال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہوجائے اور اس کی مراد کو حاصل کرنے کی کوئی راہ موجود نہ ہو تو وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے۔ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف واجب ہے لیکن اجمالی طور پر اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ضروری ہے۔ یعنی اس بات کا اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ متعین طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی مراد سے واقف نہ ہو اور متشابہ کی مراد پر اعتقاد رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ کلام متشابہ، حکیم (باری تعالی) سے صادر ہوا ہے لہذا اس کے کوئی لطیف معنی ضرور ہونگے اور حکیم چونکہ مہمل کے ساتھ خطاب نہیں کرتا ہے اس لئے کلام متشابہ مہمل نہ ہوگا بلکہ اس کے کوئی نہ کوئی معنی ضرور ہونگے۔ یہ خیال رہے کہ متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا امت کے ساتھ خاص ہے ورنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متشابہات کی مراد سے واقف تھے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کرلیا جائے تو متشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنے کا فائدہ باطل ہوجائے گا اور العیاذ باللہ مہمل کلام کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئے گا جیسے کسی حبشی کا عربی کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا درآنحالیکہ عربی حبشہ کی زبان سے ناواقف ہو پس جس طرح تکلم بالمہمل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں متشابہات کے ساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی

ہے اس لئے نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا اور جب نبی کے حق میں متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہے اس کی تائید صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے "فی کل کتاب سرٌ وسرٌ فی القرآن ہذہ الحروف" ہر کتاب میں کچھ راز کی باتیں ہوتی ہیں اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں یہ حروف یعنی متشابہات قرآن ہیں۔ بس رسول اللہ متشابہات کے رازداں اسی وقت ہوسکتے ہیں جبکہ رسول اللہ ان کی مراد سے واقف ہوں۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ متشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن نبی کو معلوم ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم" میں اگر الا اللہ پر وقف کیا گیا تو متشابہات کا علم اللہ کے ساتھ خاص ہوگا اور امت کے لوگوں کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی متشابہات کی مراد سے ناواقف ہوں گے اور جب ایسا ہے تو رسول اللہ کا متشابہات کی مراد نہ جاننے والوں سے استثناء کرنا کیسے درست ہوگا اور اگر الا اللہ پر وقف نہ کیا جائے بلکہ الراسخون پر کیا جائے تو متشابہات کے علم کے ساتھ رسول اللہ خاص نہ ہونگے بلکہ رسول اللہ کے علاوہ راسخین بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہونگے اور جب ایسا ہے تو متشابہات کی مراد نہ جاننے والوں سے صرف رسول اللہ کا استثناء درست نہ ہوگا بلکہ راسخین فی العلم بھی اسی زمرہ میں شامل ہونگے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ۔ الا اللہ پر وقف ہے اور نزول آیت سے پہلے متشابہات کا علم صرف اللہ کو تھا لیکن نزول آیت کے بعد رسول اللہ کو بذریعہ وحی اسکی تعلیم دیدی گئی اور آپ بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہوگئے۔ اور جب ایسا ہے تو الا اللہ پر وقف کرنے کے باوجود یہ کہنا درست ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی متشابہات کی مراد سے واقف تھے۔ رہی یہ بات کہ علماء راسخین متشابہات کی مراد سے واقف ہوتے ہیں یا نہیں تو اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ صحابہ اور تابعین کی اکثریت اور علمائے اہل سنت والجماعت میں سے متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ علمائے راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہوتے ہیں۔ اسی کے قائل حضرت امام ابوحنیفہ رح قاضی امام ابوزید اور علامہ فخر الاسلام ہیں اور اکثر متاخرین اور جمہور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ علمائے راسخین متشابہات کی مراد سے واقف ہوتے ہیں۔ یہ ہی قول حضرت امام شافعی رح کا ہے فریقین کے درمیان اختلاف کا منشاء قرآن پاک کی یہ آیت ہے " ہوالذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ہن ام الکتاب واخر متشابہات فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ماتشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ"۔ ترجمہ وہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیات محکم ہیں یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں متشابہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں متشابہ کی گمراہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین رکھتے ہیں فریق اول کے نزدیک اس آیت میں الا اللہ، پر وقف واجب ہے۔ یہ ہی ابن مسعودؓ ابی ابن کعب اور ابن عباس کی قرأت ہے۔ اور "الراسخون فی العلم" مبتدا اور "یقولون آمنا بہ" اس کی خبر ہے۔ بس یہ مستقل جملہ ہے سابق پر اس کا عطف نہیں ہے۔ لہذا اب مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور جو حضرات راسخ فی العلم ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم متشابہ کی مراد پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اس پر

ہمارا ایمان ہے اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حق جل مجدہ نے متشابہات کا اتباع کرنے اور انکی کھوج کرنے والوں کو زائغین (مائلین الی الباطل) قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے" فاما الذین فی قلوبھم زیغ " الآیۃ پس اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور سر تسلیم خم کر دیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراتوں میں "الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراتوں میں ویقولوا الراسخون ہے اور ان دونوں صورتوں میں اللہ پر عطف نہیں ہوگا اور جب الراسخون کا اللہ پر عطف نہیں ہوسکیگا تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین فی العلم۔ اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہونگے۔ الغرض اس سے بھی ثابت ہوگیا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے۔ فریق ثانی کے نزدیک الا اللہ پر واقف واجب نہیں ہے بلکہ الراسخون فی العلم پر وقف واجب ہے اور یقولون آمنا بہ حال ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متشابہات کی مراد سے کوئی واقف نہیں ہے سوائے اللہ اور راسخین فی العلم کے اس حال میں کہ راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ متشابہ کی مراد پر ہمارا ایمان بھی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظی نزاع ہے اسلئے کہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین فی العلم، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین متشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں کیونکہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی ہیں اور اس بات کے دونوں فریق قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو، اس بات کے بھی دونوں فریق قائل ہیں یہاں فریق اول کے مذہب پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ جب فریق اول کے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہاتِ قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ناممکن ہوگا اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کرنے سے کیا فائدہ ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہاتِ قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے ؎

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن ؞ دل بدست دگرے دادن وحیراں بودن

لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو ناخواندہ اور جاہل ہیں ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول ہوں اور دوسرے لوگ عالم اور پڑھے لکھے ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور راز و نیاز کی باتوں میں سر نہ کھپائیں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں انہیں اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی تیسرا نہیں جانتا ہے۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے۔ پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہٰذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہٰذا اسکو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ الحاصل متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہاں ان اقسام کو بیان کرنا مقصود ہے جن سے احکام شرع کا علم ہوتا ہے اور متشابہ غیر معلوم المراد ہے لہٰذا اس سے کسی حکم شرعی کا علم نہیں ہوگا اور جب متشابہ سے کسی

حکم شرعی کا علم نہیں ہو سکتا تو اقسام مذکورہ کے ذیل میں اس کا ذکر کرنا کیسے درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے اس طور پر کہ متشابہات کی مراد کا اعتقاد رکھنا واجب ہے اور اعتقاد کا واجب ہونا حکم شرعی ہے بہر حال جب متشابہ سے حکم شرعی کا علم ہوتا ہے تو متشابہ کو ان اقسام کے ذیل میں ذکر کرنا درست ہوگا جن اقسام سے احکام شرع معلوم ہوتے ہیں۔ آخر میں یہ بیان کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے مقطعات قرآن۔ دوم یہ کہ متشابہ کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد معانی معلوم نہ ہو کیونکہ متشابہ کے لغوی اور ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے ید اللہ، وجہ اللہ، الرحمن علی العرش استوی۔ ان آیات میں لفظ ید، وجہ اور استوی کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، سیدھے ہو کر بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالی کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری اور لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اس لئے کہ آیت لیس کمثلہ شئ اس بارے میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے اس آیت محکمہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرہ کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور قطعی علم صرف اللہ کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

> وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِہٖ فِیْ بَابِ الْبَیَانِ وَھِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْحَقِیْقَۃُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَۃُ

(ترجمہ) اور تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔

(تشریح) صاحب منتخب الحسامی نے فرمایا ہے کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال اور جریان کے اعتبار سے ہے اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ اور ان کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں۔ اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہا جاتا ہے۔ پھر لفظ، واضح معنی میں جاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں۔ اگر اول ہے تو اس کو صریح اور اگر ثانی ہے تو اس کو کنایہ کہا جائیگا۔ فاضل مصنف نے "فی وجوہ استعمال ذلک النظم" کے بعد "وجریانہ فی باب البیان" کا اضافہ علامہ فخر الاسلام کے اتباع میں کیا ہے ورنہ صاحب منار وغیرہ دوسرے حضرات مصنفین نے اس عبارت کا اضافہ نہیں کیا ہے۔ اس عبارت کے اضافہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس عبارت کا اضافہ نہ کیا جائے اور صرف یوں کہہ دیا جائے کہ لفظ کی استعمال کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔ جیسا کہ صاحب منار وغیرہ دوسرے حضرات نے کہا ہے تو اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ ان چاروں قسموں کے درمیان تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی حالانکہ ایک تقسیم کے تمام اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہے پس اس اشکال سے بچنے کے لئے علامہ فخر الاسلام نے

اوران کے اتباع میں صاحب حسامی نے " وجریانہ فی باب البیان" کا اضافہ کردیا اور یہ فرمایا کہ یہ چاروں ایک تقسیم کے اقسام نہیں ہیں بلکہ دو تقسیم کے اقسام ہیں یعنی یہاں دو تقسیمیں بیان کی گئیں ہیں ایک استعمال کے اعتبار سے اور دوسری جریان لفظ کے اعتبار سے۔ پہلی تقسیم کے تحت دو قسمیں ہیں ایک حقیقت، دوم مجاز۔ اور دوسری کے تحت بھی دو قسمیں ہیں ایک صریح دوم کنایہ۔ الغرض حقیقت اور مجاز استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ پس جب ایسا ہے تو صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہوسکتے ہیں۔ البتہ اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمات ہوجائینگی حالانکہ سابق میں چار تقسیمات کے درمیان حصر کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر استقرائی ہے نہ کہ عقلی۔ اور استقرائی چیز پر زیادتی ہوسکتی ہے لہذا چار کے بجائے پانچ تقسیمات ہونے پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ صاحب توضیح نے کہا کہ عبارت میں " وجریانہ فی باب البیان " کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور رہا یہ اعتراض کہ صریح اور کنایہ کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہوتے بلکہ ان کے درمیان تباین کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسم نہیں ہیں بلکہ قسیمیں ہیں یعنی لفظ کی استعمال کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس حقیقت و مجاز چونکہ مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ دوسرے بعض حضرات نے بھی علامہ فخر الاسلام پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اس جگہ " جریانہ فی باب البیان " کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور رہا یہ اعتراض کہ اس عبارت کا اضافہ کئے بغیر چاروں قسموں (حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کے درمیان تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین کا پایا جانا شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے۔ اور یہاں مذکورہ چار قسموں کے درمیان تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت میں معنے موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ واضح ہیں یا مستور ہیں۔ اور مجاز میں معنیٰ غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ معنی غیر موضوع لہ واضح ہیں یا مستور ہیں اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے ــــــــــــــ اور کنایہ میں معنیٰ کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ ہے۔ پس ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان چونکہ تباین ذاتی شرط نہیں ہے اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔

CS CamScanner

فَالْحَقِيقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَا وُضِعَ لَهٗ

(ترجمہ) پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر موضوع لہ معنیٰ کا ارادہ کیا گیا ہو۔

(تشریح) سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ استعمال اور جریان کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ ان چاروں قسموں میں سے سب سے پہلے حقیقت کا بیان کیا گیا ہے۔ حقیقت کی دو تعریفیں ہیں (۱) لغوی (۲) اصطلاحی۔ لغوی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ لفظ حقیقت، فعیلۃ کے وزن پر ہے اور فعیلۃ کا وزن اسم فاعل کے معنی میں بھی آتا ہے اور اسم مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے۔ پہلی صورت میں حقیقت، حقَّ یحِقُّ بمعنی ثبت سے ماخوذ ہوگا اور حقیقت کے معنی ہونگے الثابتۃ یعنی ثابت شدہ چیز۔ حقیقت بھی چونکہ اپنے موضوع اصلی میں ثابت ہوتی ہے اور وہاں سے کسی حال میں نہیں ہٹتی ہے اس لئے حقیقت کو حقیقت کہا جاتا ہے۔ الحاقۃ بمعنی قیامت بھی اسی سے ماخوذ ہے کیونکہ حاقہ بھی ثابت شدہ ہے اور لامحالہ اس کا وقوع ہو کر رہیگا اور حق بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اس لئے وہ بھی اسی حق یحق سے ماخوذ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں حقیقت، حَقَقْتُ الشَّئَ سے ماخوذ ہوگا اور حقیقت بمعنی محقوقہ کے معنی ہوں گے۔ "مُثْبَتَۃٌ" یعنی وہ چیز جس کو ثابت کر دیا گیا ہو پس چونکہ حقیقت کو دلائل وضعیہ سے اس کے موضوع اصلی میں یقینی طور پر ثابت کر دیا جاتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جائے گا۔ لفظ حقیقت میں تاء تانیث نقل کے لئے ہے یعنی لفظ حقیقت کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ نقل کے لئے تاء تانیث کو کیوں اختیار کیا گیا ہے کسی اور حرف کو اختیار کر لیا جاتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ "نقل" ثانوی درجہ کی چیز ہے اس لئے کہ کسی لفظ کو اس کے لغوی معنی میں استعمال کرنا اصل ہے اور اوّلی درجہ ہے اور لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کرنا دوسرے درجہ کی بات ہے اور تانیث بھی دوسرے مرتبہ کی چیز ہے اس لئے کہ آدم ؑ کا ظہور پہلے ہوا ہے اور حوا ؑ کا ظہور ان کے بعد میں ہوا پس ثانوی درجہ کے کام (نقل) کے لئے ثانوی درجہ کی چیز (تانیث) کو علامت مقرر کر دیا گیا۔ حقیقت کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنیٰ مراد ہوں جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ حقیقت اور مجاز کی تعریف میں کلمہ لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کی صفت واقع ہوتے ہیں نہ کہ معنی کی چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے اور یہ لفظ مجازی ہے لیکن کبھی کبھار مجازاً معنی اور استعمال بھی ان دونوں کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ معنی حقیقی ہے اور یہ معنی مجازی ہے۔ اور یہ استعمال حقیقی ہے اور یہ استعمال مجازی ہے۔ اسی طرح حقیقت اور مجاز کی تعریفوں میں لفظ اُرِیْدَ ذکر فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے وقت اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو، استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔ تعریف میں "اسم لکل لفظ" جنس کے مرتبہ میں

ہے۔ مہمل، مجاز وغیرہ سب کو شامل ہے اور مصنف کا قول "ارید بہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے کیونکہ مہمل تو کسی معنی کے لئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "ارید بہ ما وضع لہ" کی قید کے ذریعہ حقیقت کی تعریف سے دونوں خارج ہو گئے۔ تعریف میں چونکہ وضع کا لفظ مذکور ہے اس لئے اس کی تعریف اور تقسیم بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ پس وضع کہتے ہیں لفظ کا کسی معنی کے لئے اس طور پر متعین ہونا کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اس لئے کہ لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا واضع لغت کی جانب سے ہوگا یا واضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائے گا جیسے صلاۃ کی وضع دعاء کے لئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکانِ مخصوصہ (نماز) کے لئے ہے۔ اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نحویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کے لئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کے لئے ہے یہ خیال رہے کہ حقیقت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کے لئے چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع میں بھی معنی کے لئے وضع کر دیا گیا ہو تو وہ حقیقت کہلائے گا اور حقیقت میں یہی معتبر ہے۔ اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز کے لئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو۔ یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائے گا مثلاً لفظ صلوٰۃ دعاء کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک حقیقت ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز ہے۔ اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعاء کے معنی میں مجاز ہے۔ دیکھئے لفظ صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اس لئے مجاز کہا گیا ہے کہ وہ واضع لغت کی جانب سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضع شرع کی جانب سے ارکانِ مخصوصہ کے لئے موضوع ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجاز ہونے کے لئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ایک لفظ ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے لیکن دو جہتوں سے جیسا کہ صلوٰۃ بمعنی دعاء، بجہت لغت حقیقت اور بجہتِ شرع مجاز ہے اور صلوٰۃ بمعنی نماز اس کا برعکس ہے بلکہ اس سے بڑھ کر ہم کہتے ہیں کہ ایک لفظ ایک معنی کیطرف نسبت کرتے ہوئے ایک ہی جہت سے حقیقت اور مجاز دونوں ہو سکتا ہے لیکن دو اعتبار سے جیسے لفظ دابہ بمعنی گھوڑا اہل لغت کے نزدیک اس اعتبار سے تو حقیقت ہے کہ گھوڑا "مایدب علی الارض" کے افراد میں سے ایک فرد ہے اور اس اعتبار سے مجاز ہے کہ وہ ذات قوائم الاربعہ (چوپائے) کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔

حقیقت اور مجاز کی تعریفوں کو جامع اور مانع کرنے کے لئے دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جس سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ

CamScanner

معنی موضوع لہ ہے۔ اور مجاز وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں کی تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی۔ اس لئے کہ لفظ "صلوٰۃ" اگر اصطلاح شرع میں دعاء کے لئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعاء کے معنی لفظ صلاۃ کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی اس طور پر کہ دعاء کے معنی لفظ صلاۃ کا فی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کے لئے جامع نہ رہے گی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اور اسی لفظ صلوٰۃ کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کے لئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ صلاۃ کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکانِ مخصوصہ لفظ صلاۃ کا فی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہ رہے گی اور اگر دونوں کی تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی اس طور پر کہ لفظ صلاۃ لغت میں دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغۃ دعاء کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ لفظ صلوٰۃ دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے اور ارکانِ معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اس لئے کہ من حیث اللغۃ ارکانِ معلومہ لفظ صلوٰۃ کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ صلاۃ اصطلاح شرع میں ارکانِ مخصوصہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان مخصوصہ من حیث الشرع لفظ صلوٰۃ کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ صلوۃ ارکان مخصوصہ ہی کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے اور لفظ صلوٰۃ من حیث الشرع دعاء کے لئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ صلاۃ شریعت کی اصطلاح میں دعاء کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کے لئے موضوع ہے۔

وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَاوُضِعَ لَهٗ لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْذَاتًا كَمَا فِيْ تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ۔

(ترجمہ) اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس معنی کے علاوہ کا ارادہ کیا گیا ہو جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی کی وجہ سے جیسا کہ شجاع کو اسد اور احمق کو گدھے کے ساتھ موسوم کرنے میں یا اتصال ذاتی (صوری) کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں اور

اتصالِ سببی اسی قبیل سے ہے۔

(تشریح) لفظ مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے مگر فاعل کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ، والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جاز یجوز (تجاوز کرنے سے) ماخوذ ہے۔ مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ”حبُّ فلانٍ حقیقۃٌ“ ، فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ (دل) میں ثابت ہے۔ اور ”حبُّ فلانٍ مجاز“ یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ (دل) سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی۔ یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔ مصنف رہ نے مجاز کی اصطلاحی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مجاز ہر وہ لفظ ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہو اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان معنیً اتصال ہو یا ذاتاً اور صورۃً اتصال ہو یعنی دونوں کے درمیان علاقہ اور مناسبت موجود ہو۔ ’غیر ما وضع لہ‘ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان اتصال یعنی مناسبت اور علاقہ کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو مجاز ہونے سے خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان اتصال یعنی مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت موجود نہیں ہے اس لئے لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین و آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہٰذا ارض بول کر مجازاً آسمان مراد لینا درست ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور اتصال (مناسبت) کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ تفریح طبع مقصود ہو اور اس تفریح طبع اور معنی موضوع لہ کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی اسلئے ہزل (مذاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اتصال کی قید کے ذریعہ مرتجل کو بھی مجاز ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ مرتجل وہ لفظ ہے جو دوسرے معنی یعنی غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے استعمال ہوتا ہے یہ دوسرے معنی، معنی اول کی طرف نظر کرتے ہوئے غیر موضوع ہیں ورنہ وضع جدید کے اعتبار سے موضوع لہ ہیں اسی وجہ سے مرتجل کو حقیقت کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے۔

مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اتصال کا پایا جانا ضروری ہے اور اتصال کی دو قسمیں ہیں (۱) اتصالِ صوری (۲) اتصالِ معنوی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو اس کو استعارہ کہا جاتا ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی دوسرا علاقہ موجود ہو تو اس کو مجاز مرسل کہا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں اور ایک علاقہ استعارہ کا ہے اس طرح علاقوں کی کل تعداد پچیس ہوگی جنکی تفصیل مع امثلہ قوت الاخیار ج ۲ صلا پر دیکھی جا سکتی ہے۔ بعض حضرات نے ان پچیس علاقوں کو نو میں منحصر کیا ہے اور بعض نے پانچ

میں منحصر کیا ہے اور بعض نے چار میں منحصر کیا ہے اور فاضل مصنف رح نے صرف دو (اتصال صوری اور اتصال معنوی) میں منحصر کیا ہے اس طور پر کہ مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ ذاتاً (صورةً) سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنًا سے تعبیر کیا ہے گویا مصنف نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو اتصال صوری اور ثانی کو اتصال معنوی کہتے ہیں اتصال صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو۔ مصنف کے قول "والاتصال سببًا من ہذا القبیل" سے یہی مراد ہے یعنی سبب اور مسبب اور علت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصالِ صوری ہی کہلاتا ہے کیونکہ سبب اور مسبب اور علت اور معلول میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔ اور اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو مصنف رح نے اتصال معنوی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) رجل شجاع کا اسد (شیر) نام رکھنا یعنی لفظ اسد بول کر رجل شجاع مراد لینا (۲) بلید اور کند ذہن آدمی کو حمار (گدھے) کے نام سے موسوم کرنا یعنی لفظِ حمار بول کر کند ذہن اور احمق آدمی کا ارادہ کرنا۔ پہلی مثال میں وہ معنی جس میں شیر اور رجل شجاع دونوں شریک ہیں شجاعت اور دلیری ہے کیونکہ شجاعت اور دلیری شیر (مشبہ بہ) کے ساتھ مختص بھی ہے اور شیر کے اندر اس کا پایا جانا عوام وخواص میں مشہور بھی ہے پس اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو مجازاً اسد کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے حیوانیت چونکہ شیر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ رجل شجاع اور شیر دونوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے رجل شجاع کو اسد (شیر) نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ شیر کے ساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد (شیر) کے نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ شیر گندہ دہنی میں مشہور نہیں ہے حالانکہ اتصال معنوی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس معنی میں معنی حقیقی اور معنی مجازی شریک ہوں اس معنی کا معنی حقیقی میں پایا جانا مشہور ہو۔ دوسری مثال میں وہ معنی جس میں کند ذہن آدمی اور گدھا شریک ہیں۔ بلادت حماقت اور غباوت ہے کیونکہ بلادت اور حماقت گدھے کے ساتھ مختص بھی ہے اور گدھے کے اندر اس کا پایا جانا مشہور بھی ہے۔ اتصال صوری کی مثال یہ ہے کہ سماء بول کر بارش مراد لیا جائے کیونکہ بارش کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اس لئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہدیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اس لئے اس کو بھی سماء کہدیا گیا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "أو کصیب من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔ بہرحال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور بارش کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اس لئے بارش کا صورةً اتصال بادل سے ہوا اور جب بارش کا صورةً اتصال بادل سے ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً بارش کو بادل کے نام کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ مجاز کی تعریف پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع

CamScanner

نہیں ہے اس لئے کہ مجاز کی مذکورہ تعریف مجاز بالزیادت جیسے "لیس کمثلہ شئ" پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ اس آیت میں کاف زائدہ ہے اس سے کوئی چیز مراد نہیں ہے نہ موضوع لہ مراد ہے اور نہ غیر موضوع لہ مراد ہے پس جب کاف سے غیر موضوع لہ مراد نہیں ہے تو یہ مجاز بھی نہ ہوگا حالانکہ مجاز بالزیادت کو سب نے مجاز مانا ہے. بہرحال ثابت ہوگیا کہ مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز بالزیادت پر مجاز کی تعریف صادق آتی ہے اس طور پر کہ آیت میں کاف سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور رہا تاکید تشبیہ اور زیادت تو وہ اس کا غیر موضوع لہ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوجائے گی لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کے لئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان علاقہ موجود ہو اور تشبیہ تاکید کے درمیان کسی طرح کا کوئی علاقہ نہیں ہے لہذا کمثلہ کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی. نامی وغیرہ میں تو اس کا کوئی جواب نہیں دیا گیا ہے البتہ مولانا یعقوب بنانی کے حاشیہ (جو مولوی حسامی کے ساتھ مشہور ہے) میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ مجاز کی تعریف وہ نہ کی جائے جو صاحب حسامی وغیرہ نے کی ہے بلکہ تعریف یہ کی جائے کہ مجاز اس چیز کا نام ہے جو خلاف اصل ہو یا یوں کہا جائے کہ مجاز وہ ہے جس میں صفت اعراب بدل جائے اور یہ دونوں تعریفیں کمثلہ کے کاف زائدہ پر صادق آتی ہیں۔ اس لئے کہ کاف کا تشبیہ کے لئے استعمال ہونا تو اصل ہے اور تاکید اور زیادت کے لئے استعمال ہونا خلاف اصل ہے اور جس سے خلاف اصل کا ارادہ کیا گیا ہو وہ مجاز ہوتا ہے لہذا کمثلہ کے کاف کا زیادت اور تاکید کے لئے استعمال ہونا مجاز ہوگا۔ اور مجاز کی دوسری تعریف بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ "مثلہ" لیس کی خبر ہونے کی وجہ سے منصوب تھا لیکن کاف کے داخل ہونے کے بعد "مثلہ" مجرور ہوگیا اور نصب جر کی طرف بدل گیا اور جس کی وجہ سے صفت اعراب متغیر ہوتی ہے وہ بھی چونکہ مجاز ہوتا ہے اس لئے کمثلہ کے کاف کا استعمال بھی بطریق مجاز ہوگا۔

وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ۔

(ترجمہ) اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک حکم کا علت کے ساتھ متصل ہونا ہے جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور یہ حکم کا علت کے ساتھ متصل ہونا دونوں طرف سے استعارہ کو واجب کرتا ہے کیونکہ علت مشروع نہیں کی گئی ہے مگر اس کے حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کے ساتھ پس اتصال برابر ہوگیا اور استعارہ عام ہوگیا۔

(تشریح) اس عبارت کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمالیں ایک بات تو یہ کہ "والاتصال سببا" جو "ہو نوعان"

میں ہو ضمیر کا مرجع بھی ہے اس میں سبب کے لغوی معنی مراد ہیں اور سبب اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے علت کو بھی شامل ہوتا ہے کیونکہ لغت میں سبب وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ دوسری شے متصل ہو اور وہ اس شے کی طرف مفضی (پہونچانے والا) ہو پس جس طرح سبب مفضی الی الشیٔ ہوتا ہے اور وہ شے (مسبب) اس کے ساتھ متصل ہوتی ہے اسی طرح علت بھی مفضی الی الحکم ہوتی ہے اور حکم اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور یہ اس لئے کہا گیا ہے تاکہ سبب، علت کو شامل ہوجائے اور "وہو نوعان" سے اتصال سببی کی تقسیم کرنا درست ہوجائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شریعت اسلام میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کے لئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو جیسے لفظ نکاح، افادۂ ملکِ متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کے لئے ملکِ متعہ موجود اور ثابت ہوتی ہے اور عورت پر بضعہ کا سپرد کرنا واجب ہوجاتا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح ملکِ متعہ کی علت ہے اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء، ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملکِ متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملکِ متعہ کے درمیان جو ملکِ رقبہ ہے اس کی طرف ملکِ متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کے لئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں شراء بھی متصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شراء کے ساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کے لئے حاصل ہوجائے گا اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ شراء ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

ان دو باتوں کے بعد عبارت کی تشریح کے طور پر عرض ہے کہ اتصالِ سببی (یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اس طرح کا اتصال کہ دونوں میں سے کوئی ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو یا دونوں میں سے کوئی ایک علت اور دوسرا معلول ہو) اتصال صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصال معنوی کے قبیل سے کیونکہ علت اور معلول میں سے معلولُ علت کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سبب اور مسبب میں سے مسبب، سبب کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے اور سبب اور مسبب اور اسی طرح علت اور معلول چونکہ کسی معنی میں شریک نہیں ہوتے اس لئے ان کے درمیان جو اتصال ہے وہ اتصال معنوی کے قبیل سے نہ ہوگا۔

مصنف رحمہ نے اتصال کی مذکورہ دو قسموں (اتصال صوری، اور اتصال معنوی) میں سے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ چھوڑ دی ہے اور اتصال صوری کے بھی بیشتر اقسام یعنی چوبیس اقسام میں سے بائیس کو ترک کر دیا ہے البتہ

CamScanner

اتصال صوری کی دو قسموں (اتصال بین العلت والمعلول، اور اتصال بین السبب والمسبب) پر چونکہ بہت سے اختلافی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کے لئے ان دونوں کو قدرے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم (معلول) کا اتصال علت کے ساتھ (۲) فرع (مسبب) کا اتصال سبب محض کے ساتھ۔ تعلیل کا علاقہ یعنی معلول کا اتصال علت کے ساتھ چونکہ اقویٰ اور اشرف ہے اس لئے اس کو پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ یعنی مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ بعد میں بیان کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اقوی اور اشرف اس لئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجودِ علت کے وقت حکم موجود ہوتا ہے اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوتا ہے اس کے برخلاف سبب کہ حکم اسکی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے۔ بہر حال اس شرافت اور قوت کی وجہ سے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم (معلول) علت کے ساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے کیونکہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شے پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو پس شراء علت ہے اس لئے کہ شراء اس مقصد کے لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ الغرض ملک کا شراء کے ساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ (مجاز) دونوں طرف سے جائز ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور مجازاً حکم (معلول) مراد لیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور مجازاً علت مراد لی جائے۔ کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اس لئے کہ محتاج الیہ ملزوم اور محتاج لازم ہوتا ہے اور استعارہ (مجاز) اسی کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے پس یہاں حکم (معلول) اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے اس لئے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود نہیں ہوتا کیونکہ حکم، علت کا اثر ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور جب ایسا ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لذاتہا مطلوب نہیں ہوتی بلکہ اس لئے مطلوب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو اس جگہ علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی آدمی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک ثابت کرنا ناممکن ہے۔ الغرض علتیں بذاتِ خود مطلوب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے احکام مقصود ہوتے ہیں پس جہاں علت مفید حکم نہ ہو اس جگہ علت لغو ہوگی اور جب ایسا ہے تو علت اپنے مشروع ہونے میں محتاج اور حکم محتاج الیہ ہوا۔ بہر حال علت اور حکم دونوں میں سے ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگا کیونکہ محتاج، محتاج الیہ کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوتا ہے اور جب علت اور معلول دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ متصل ہے اور یہ اتصال معتبر ہوتا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال برابر لازم ہو کر (عام) ہوگا یعنی حکم علت

کے ساتھ لازم ہوکر متصل ہوگا اور علتِ حکم کے ساتھ لازم ہوکر متصل ہوگی اور جب دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ اتصال عام ہے تو استعارہ بھی عام ہوگا یعنی علت بول کر مجازاً حکم مراد لینا جائز ہوگا اور حکم بول کر مجازاً علت مراد لینا جائز ہوگا۔ کیونکہ استعارہ (مجاز) اتصال پر موقوف ہے لہٰذا جب اتصال عام ہے تو استعارہ بھی عام ہوگا یعنی طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعُ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ نِيَّتُهٗ فِى الْمَوْضِعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا فِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِى الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

(ترجمہ) اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے یہ کہا " اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے پس اس نے آدھا غلام خریدا اور اس کو فروخت کر دیا۔ پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں غلام کا مالک ہوگیا، تو وہ آزاد نہ ہوگا جب تک کہ پورا غلام اس کی ملک میں جمع نہ ہو جائے پس اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کی نیت کی تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن اس جگہ میں جس میں اس پر تخفیف ہو تو قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور دیانۃً تصدیق کی جائیگی۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے سابق میں بیان کردہ اصول (کہ علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارہ جائز ہے) پر ایک تفریعی مسئلہ ذکر فرمایا ہے لیکن اس سے پہلے تمہید کے طور پر فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے "اِنِ اشتریت عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا حصہ خرید کر اسکو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو وہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر " ان ملکتُ عبداً فہو حرٌ " کہا اور پھر آدھا غلام خرید کر اس کو فروخت کر دیا اور پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ عرفاً شراء کے متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری (خریدکنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شے کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خریدا مثلاً اس کے ایک جز کو خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر فروخت کر دیا پھر تیسرا جز خریدا تو اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شے کا مشتری ہے اور اس نے اس شے کو خریدا ہے اور عرفاً کسی شے پر ملک متحقق ہونے کے لئے اس شے کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شے کے ایک جز کا مالک ہوگیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو فروخت کر دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ یہ شخص اس شے کا مالک ہے۔ اسی

فرق کو بیان کرنے کے لئے ابوبکر اسکاف جو کبار ائمہ بلخ میں سے ہیں چلپی کے حوالے سے ان کا واقعہ ذکر کیا جاتا ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اسحاق نامی ابوبکر اسکاف کا دربان تھا جب ابوبکر اسکاف اپنے تلامذہ کو شراء اور ملک کے درمیان فرق بتلانا چاہتے تو وہ اس دربان کو بلا کر پوچھتے "ہل اشتریت بمائتی درہم" کیا تو نے دوسو درہم کے عوض خرید کیا ہے۔ وہ جواب میں کہتا نعم، ہاں۔ پھر ابوبکر اسکاف اس سے کہتے "ہل ملکت مائتی درہم" کیا تو دوسو درہم کا مالک ہوا ہے۔ وہ جواب میں کہتا "واللہ ما ملکتہا قط" بخدا میں دوسو درہم کا مالک کبھی نہیں ہوا۔ ملاحظہ فرمائیے ادھر تو یہ دربان کہتا ہے کہ میں دوسو درہم کا مالک کبھی نہیں ہوا۔ اور ادھر کہتا ہے کہ میں نے دوسو درہم کے عوض خریداری کی ہے اس کی مراد یہی ہے کہ میں نے تھوڑا تھوڑا کرکے دوسو درہم کے عوض خریداری کی ہے لیکن میری ملک میں ایک ساتھ دوسو درہم کبھی جمع نہیں ہوئے البتہ تھوڑے تھوڑے کرکے دوسو درہم میری ملک میں آتے گئے اور جاتے گئے۔ اور دربان عامی آدمی ہوتا ہے لہذا اس کی جوبات بھی ہوگی وہ عرف پر مبنی ہوگی پس دربان کے اس جواب سے معلوم ہوا کہ عرف میں شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری (خرید کی ہوئی چیز) کے تمام اجزاء کا جمع ہونا شرط نہیں ہے اور کسی شئے پر ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے۔ ابوبکر اسکاف اپنے تلامذہ کو شراء اور ملک کے درمیان فرق چونکہ عرف کے ذریعہ اسحاق نامی دربان کے اس قول سے سمجھاتے تھے اس لئے علماء نے اس مسئلہ کا نام مسئلۂ اسحاقیہ رکھدیا۔ اور اب یہ مسئلہ، مسئلۂ اسحاقیہ کے نام سے معروف ہے۔ بہرحال اس ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریتُ عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا اور جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہوجائے گا جو حصہ تحققِ شرط کے وقت اس کی ملک میں موجود ہے اور جو آدھا حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم"۔ اور اگر "ان ملکت عبداً فہو حرٌ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کردیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو اور ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے غلام بھی آزاد نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ شراء اور ملک کے درمیان مذکورہ فرق اس صورت میں ہوگا جبکہ ان دونوں کا مفعول (عبداً) نکرہ مذکور ہو ورنہ اگر مفعول معین ہو اور "ان اشتریت ہذا العبد" اور "ان ملکت ہذا العبد" کہا ہو تو اس صورت میں شراء اور ملک دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اجتماع شرط نہیں ہے یعنی نہ شراء متحقق ہونے کے لئے شئی مشتری کے تمام اجزاء کا مشتری کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور نہ ملک متحقق ہونے کے لئے شئی مملوک کے تمام اجزاء کا مالک کی ملک میں جمع ہونا شرط ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفریق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں تو معتبر ہوتے ہیں لیکن حاضر میں معتبر نہیں ہوتے اور "ہذا العبد" چونکہ حاضر معین ہے اس لئے اس میں تفریق یا اجتماع کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس تمہید کے بعد طرفین سے استعارہ

کے جواز پر تفریعی مسئلہ پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے " ان اشتریت عبداً فہو حرٌ " کہہ کر " ان ملکت عبداً فہو حرٌ " کا ارادہ کیا یا " ان ملکت عبداً فہو حرٌ " کہہ کر " ان اشتریت عبداً فہو حرٌ " کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی اور دونوں صورتوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا یعنی پہلی صورت میں اجتماع شرط ہوگا اور غلام کا دوسرا نصف آزاد نہ ہوگا اور دوسری صورت میں اجتماع شرط نہ ہوگا اور غلام کا دوسرا نصف آزاد ہو جائے گا. البتہ پہلی صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً بھی تصدیق کی جائے گی. حاصل یہ کہ دوسری صورت میں یعنی ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اور پہلی صورت میں یعنی شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃً تصدیق کی جائے گی اور قضاءً تصدیق نہ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق اس لئے کی جائے گی کہ شراء علت اور ملک اس کا معلول ہے اور علت اور معلول کے علاقہ کی صورت میں استعارہ طرفین سے جائز ہوتا ہے لہذا شراء بول کر ملک اور ملک بول کر شراء مراد لینا جائز ہوگا یعنی فیما بینہ وبین اللہ اس کا قول معتبر ہوگا مطلب یہ ہے کہ جب متکلم مفتی سے اس مسئلہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا اور پہلی صورت میں یعنی شراء بول کر ملک مراد لینے کی صورت میں قاضی اس کی تصدیق اس لئے نہیں کریگا کہ متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف اور آسانی کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ نیت معتبر ہونے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور نیت معتبر نہ ہونے کی صورت میں غلام کا دوسرا نصف آزاد ہو جاتا ہے الغرض شراء سے ملک کی نیت کرنے میں سراسر متکلم کا مفاد ہے اور غلام کا نقصان ہے اور جب اس نیت میں متکلم کا مفاد ہے تو متکلم متہم بالکذب ہوگا اور اس کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کریگا یہ خیال رہے کہ قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے. استعارہ (شراء سے ملک مراد لینا) تو صحیح ہے مگر چونکہ متکلم اپنی اس نیت میں متہم بالکذب ہے اس لئے قاضی اس کی تصدیق نہیں کریگا اور دوسری صورت یعنی 'ان ملکت' بول کر 'ان اشتریت' مراد لینے کی صورت میں قاضی متکلم کی تصدیق اس لئے کریگا کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ اپنے حق میں تغلیظ اور سختی کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا دوسرا آدھا آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے بہرحال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم بالکذب نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کی طرف سے اس کی تصدیق کی جائے گی اور 'ان ملکت عبداً' پر 'ان اشتریت عبداً' کا حکم جاری کیا جائے گا. یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس دوسری صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت اور میراث تمام طریقوں سے حاصل ہو جاتی ہے یعنی ان ملکت کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم نے غلام خریدا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کے لئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء ان اسباب میں سے ایک معین سبب کے ساتھ خاص ہے پس متکلم اگر 'ان ملکت' بول کر شراء کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام طریقوں پر مالک ہونے سے غلام آزاد

ہو جاتا اور اس صورت میں متکلم کا نقصان اور غلام کا فائدہ ظاہر ہے اور جب متکلم نے ان ملکت سے شراء کی نیت کی تو غلام صرف شراء کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس نیت میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس صورت میں بھی اس کی نیت کا اعتبار نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ نے اس صورت میں اس کی نیت کا قضاءً اعتبار کیا ہے. اس کا جواب یہ ہے کہ احکام شرع میں عمومی اور اغلبی چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اغلبی اور عمومی سبب شراء ہے لہٰذا جب شراء دوسرے اسباب ملک کی بہ نسبت عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں متہم بالکذب نہ ہوگا اور جب متکلم متہم نہیں ہے تو اس کی اس نیت کی قضاءً تصدیق بھی کی جائے گی.

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا ھُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَیْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهٗ کَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبْعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ :- اور اتصال سببی کی دوسری قسم فرع کا اس چیز کے ساتھ متصل ہونا ہے جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو جیسے زوالِ ملکِ رقبہ کے تابع ہوکر زوالِ ملکِ متعہ کا الفاظِ عتق کے ساتھ متصل ہونا ہے.

تشریح :- اتصال سببی جو اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس کی دوسری قسم یہ ہے کہ فرع (جس کو حکم اور مسبب بھی کہا جاتا ہے) سبب محض (جس کو اصل بھی کہا جاتا ہے) کے ساتھ متصل ہو. سبب محض کی تفسیر کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا کہ وہ سبب ایسی علت نہ ہو جس کو فرع اور حکم کے لئے وضع کیا گیا ہو. حاصل یہ ہے کہ علت حکم کے لئے موضوع ہوتی ہے اور حکم اس کی طرف وجوداً بھی منسوب ہوتا ہے اور وجوباً بھی منسوب ہوتا ہے جیسے عقد بیع، ملک کے لئے علت ہے کہ عقد بیع، ثبوتِ ملک کے لئے موضوع بھی ہے اور ملک اس کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب بھی ہے چنانچہ عقد بیع سے مشتری کے لئے ملکِ مبیع موجود بھی ہوتی ہے اور واجب بھی ہوتی ہے اور سبب محض (جسکو سبب حقیقی بھی کہا جاتا ہے) ایسا نہیں ہوتا یعنی وہ مفضی الی الحکم تو ہوتا ہے لیکن نہ تو وہ حکم کے لئے موضوع ہوتا ہے اور نہ حکم اس کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہوتا ہے جیسے مملوکہ باندی کو خطاب کرتے ہوئے "انت حرۃ" کہنا کہ یہ لفظ سبب محض ہے اور اس لفظ سے ملکِ متعہ کا زائل ہونا حکم (مسبب) ہے اسلئے کہ یہ لفظ نہ تو زوال ملک متعہ کے لئے موضوع ہے بلکہ زوال ملک رقبہ کے لئے موضوع ہے اور نہ زوالِ ملکِ متعہ اس لفظ کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہے. البتہ یہ لفظ زوال ملک متعہ کی طرف مفضی ہے یعنی اس لفظ سے ملک رقبہ کا زوال تو یقینی ہے لیکن ملک متعہ کا زوال امر اتفاقی ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا. چنانچہ اگر اس لفظ سے اپنی باندی کو خطاب کیا تو زوال ملک متعہ متحقق ہو جائے گا لیکن اگر غلام سے خطاب کیا گیا تو زوال ملک متعہ متحقق نہ ہوگا حالانکہ زوال ملک رقبہ دونوں صورتوں میں موجود ہے پس چونکہ سبب کا اطلاق کبھی علت پر بھی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے "محض" کا لفظ بڑھا کر علت سے احتراز فرمایا ہے

لیکن اگر آپ ذرا سا غور کریں تو معلوم ہو جائے گا کہ "لیس بعلۃ وضعت لہ" عبارت لانے کے بعد محض کی قید ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ جو سبب علت کے معنی میں نہ ہو وہ سبب محض ہی ہوتا ہے۔

بہرحال اتصال سببی کی دوسری قسم یہ ہے کہ فرع یعنی حکم (مسبب) سبب کے ساتھ متصل ہو یعنی دو چیزوں کے درمیان سببیت کا علاقہ ہو کر ان دونوں میں سے ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو۔ اس اتصال کی مثال جیسے زوالِ ملکِ رقبہ کے تابع ہو کر زوال ملک متعہ کا الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہونا یعنی اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا "انتِ حرۃ" تو آزاد ہے یا "حررتکِ" یا "اعتقتکِ" کہا۔ میں نے تجھ کو آزاد کر دیا تو ان الفاظ عتق سے باندی کا ملکِ متعہ زائل ہو جائے گا اور مولیٰ کے لئے اس باندی سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حلال نہ ہوگا۔ مذکورہ الفاظ عتق سے اولاً اور بالذات تو باندی کا ملکِ رقبہ زائل ہوگا اور زوالِ ملک رقبہ کے واسطہ سے اس کا ملک متعہ زائل ہو جائے گا۔ پس زوال ملک رقبہ، زوال ملک متعہ کے لئے علت ہوگا کیونکہ زوالِ ملکِ متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف وجوداً اور وجوباً دونوں طرح منسوب ہے اور مذکورہ الفاظ عتق، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوں گے۔ کیونکہ یہ الفاظ زوال ملکِ متعہ کی طرف مفضی تو ہیں لیکن شریعت اسلام میں ان الفاظ کو زوالِ ملک متعہ کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہ الفاظ زوالِ ملک رقبہ کے لئے موضوع ہیں۔ حاصل یہ ہوا کہ مذکورہ الفاظ عتق علت ہیں زوال ملک رقبہ کے لئے اور زوالِ ملک رقبہ علت ہے زوالِ ملکِ متعہ کے لئے اور زوالِ ملک متعہ زوالِ ملک رقبہ کے واسطہ سے چونکہ ان الفاظ کی طرف مفضی ہے اس لئے یہ الفاظ، زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سبب ہوں گے اور سبب ہونے کی وجہ سے زوالِ ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطے سے ان الفاظ کے ساتھ متصل ہوگا کیونکہ مسبب اپنے سبب کے ساتھ صورتاً متصل ہوتا ہے۔

وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِيْ حَقِّ الْاَصْلِ فِيْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاِسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهٖ لِصِحَّتِهٖ وَافْتِقَارِهٖ اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِيْ نَفْسِهٖ لِاِسْتِغْنَائِهٖ عَنْهُ

(ترجمہ) اور اتصال کی یہ دوسری قسم فرع کے لئے اصل کے استعارہ کو اور حکم کے لئے سبب کے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اس کے عکس کو ثابت نہیں کرتی ہے کیونکہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے کیونکہ اصل فرع سے مستغنی ہے اور یہ سبب اور مسبب کے درمیان اتصال، نظیر ہے جملہ ناقصہ کی جبکہ وہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو، اولِ کلام، آخر کلام پر موقوف ہوگا۔ آخر کلام کی صحت اور اس کے اول کلام کی طرف محتاج ہونے کی وجہ سے۔
بہرحال اول کلام بذاتہ تام ہے کیونکہ اول کلام، آخر کلام سے مستغنی ہے۔

(تشریح) مصنف رح نے فرمایا کہ اتصال سببی کی اس دوسری قسم یعنی اتصال بین السبب والمسبب میں صرف ایک طرف سے

استعارہ جائز ہے اور قسم اول کی طرح دونوں طرف سے جائز نہیں ہے یعنی اصل (سبب) کا استعارہ فرع (حکم، مسبب) کے لئے تو جائز ہے لیکن اس کا برعکس یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے جائز نہیں ہے حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے بیوی سے 'انت حرة' کہا اور 'انت طالق' مراد لیا تو یہ جائز ہے کیونکہ انت حرة سبب ہے اور انت طالق جس کے ذریعہ ملک متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہذا انت حرة بول کر انت طالق مراد لینا جائز ہوگا اور انت حرة اور دوسرے الفاظِ عتق کے ذریعہ بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر کسی نے اپنی باندی سے 'انت طالق' کہا اور 'انت حرة' مراد لیا تو یہ درست نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیونکہ انت طالق جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور انت حرة اس کا سبب ہے اور ہمارے نزدیک مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے 'انت طالق' بول کر 'انت حرة' مراد لینا درست نہ ہوگا اور باندی آزاد نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا اس وقت ناجائز ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص نہ ہو۔ لیکن اگر مسبب، سبب کے ساتھ خاص ہو تو اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کے لئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا جیسے حضرت یوسف ؑ کے قید کے ساتھی کا قول " انی ارانی اعصر خمرا " ہے کہ یہاں خمر سے مراد انگور ہے اور انگور خمر کا سبب اور خمر اس کا مسبب ہے مگر یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے۔ کیونکہ احناف کے نزدیک خمر انگور ہی سے تیار ہوتی ہے اور انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو احناف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو احتیاج دونوں طرف سے آگئی یعنی سبب، مسبب کا اور مسبب سبب کا محتاج ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہوگا اور جب ہر ایک محتاج اور ہر ایک محتاج الیہ ہے اور محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر ایک بول کر دوسرا مراد لینا مجازاً درست ہوگا۔ الغرض اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے۔

حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جس طرح سبب کا استعارہ مسبب کے لئے جائز ہے اسی طرح مسبب کا استعارہ سبب کے لئے بھی جائز ہے یعنی جسطرح سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے اسی طرح مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہے پس امام شافعی رح کے نزدیک جس طرح بیوی سے خطاب کرتے ہوئے انت حرة کہکر انت طالق مراد لینا جائز ہے اسی طرح باندی کو مخاطب کرکے انت طالق بول کر انت حرة مراد لینا بھی درست ہے پس پہلی صورت میں بیوی مطلقہ ہو جائے گی اور دوسری صورت میں باندی آزاد ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط کے قبیلہ سے ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے۔ بہرحال دونوں

کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے۔ سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئے میں حکم ثابت ہونے سے کلِّ شی میں حکم ثابت ہو جائے۔ حاصل یہ کہ طلاق اور عتاق دونوں سرایت کرتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے ایک حصہ مثلاً چہرے پر یا نصف پر طلاق واقع کی تو یہ طلاق بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح اگر غلام کے چہرے پر آزادی واقع کی تو یہ آزادی سرایت کر جائے گی اور پورا غلام آزاد آزاد ہو جائے گا۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو نہ قبول کرنا ہے یعنی طلاق اور عتاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے الحاصل طلاق اور عتاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں اسقاطِ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینا بھی جائز ہے جیسا کہ اسد اور رجل شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لیا جا سکتا ہے یعنی اسد بول کر رجل شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جا سکتا ہے احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود نہیں ہے کیونکہ طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر جو قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کے لئے اپنی ذات پر کسی طرح کی قدرت حاصل نہیں ہوتی حتی کہ وہ نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کا مجاز ہے اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس عتاق کے ذریعہ وہ قوت ثابت ہو گئی جو قوت عتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی الغرض جب طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کے لئے موضوع ہے اور اعتاق اثبات قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان کسی معنی میں اشتراک نہیں پایا گیا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان کسی معنی میں اشتراک نہیں پایا گیا تو دونوں کے درمیان اتصال معنوی بھی موجود نہ ہوگا اور جب اتصال معنوی موجود نہیں ہے تو طلاق و عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست نہ ہوگا۔ امام شافعی رح کی طرف سے اس جواب کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق رقیت اور ملک زائل کرنے کے لئے ہے۔ لہٰذا اعتاق ازالۂ ملک کے لئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کے لئے پس اس صورت میں بھی طلاق اور عتاق کے درمیان اتصالِ معنوی پایا گیا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ازالہ کے لئے موضوع ہے۔ طلاق قید نکاحی کے ازالہ کے لئے موضوع ہے اور عتاق ملک اور رقیت کے ازالہ کے لئے موضوع ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثباتِ قوت کے لئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثباتِ قوت ازالۂ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلا شبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتی ہے الغرض ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب ازالہ میں طلاق اور عتاق دونوں شریک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے

مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہماری طرف سے اس جواب کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کے لئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسا کہ اتصال معنوی کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ دونوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں اور جب ایسا ہے تو طلاق و عتاق کے درمیان اتصال معنوی موجود نہیں ہوا اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں پایا گیا تو حضرت امام شافعی رح کا اتصال معنوی کو لیکر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے لئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

لان اتصال الفرع بالاصل الخ سے فاضل مصنف نے احناف کے مذہب پر دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے استعارہ (مجاز) دراصل اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اسی وجہ سے استعارہ (مجاز) صحیح ہونے کے لئے اس بات کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ مستعار لہ (جس کا ارادہ کیا گیا ہے) یعنی معنی مجازی مستعار منہ (جس کو ذکر کیا گیا ہے) یعنی معنی حقیقی کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہو تاکہ اس اتصال کی وجہ سے مستعار لہ لازم اور مستعار منہ ملزوم واقع ہو سکے۔ کیونکہ جس کا اتصال ہوتا ہے لازم، اور جس کے ساتھ اتصال ہوتا ہے ملزوم کہلاتا ہے۔ اور پھر ملزوم (مستعار منہ) بول کر لازم (مستعار لہ) مراد لیا جا سکے۔ پس سبب اور مسبب کے درمیان اس طرح کا اتصال ایک جانب سے یعنی مسبب کی جانب سے تو موجود ہے لیکن ایک جانب (سبب) سے معدوم ہے یعنی مسبب اپنے ثبوت میں چونکہ سبب کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج محتاج الیہ کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوتا ہے اسلئے مسبب اپنے سبب کے ساتھ لازم ہو کر متصل ہوگا یعنی مسبب لازم اور سبب اس کا ملزوم ہوگا اور ملزوم بول کر چونکہ مجازاً لازم مراد لیا جاتا ہے اس لئے سبب بول کر مجازاً مسبب مراد لینا درست ہوگا اور سبب اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب مشروع ہو اور مسبب موجود نہ ہو جیسے عتاق کا حکم زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ لیکن اگر اس حکم سے غلام کو خطاب کیا گیا اور "انت حر" کہا گیا تو سبب یعنی "انت حر" موجود اور مشروع ہوگا حتی کہ غلام آزاد ہو جائے گا مگر مسبب یعنی زوال ملک متعہ موجود نہیں ہوگا۔ الحاصل سبب مسبب کا محتاج نہیں ہے اور جب سبب مسبب کا محتاج نہیں ہے بلکہ سبب، مسبب سے مستغنی ہے تو سبب مسبب کے ساتھ لازم ہو کر متصل نہ ہوگا یعنی سبب لازم اور مسبب ملزوم نہ ہوگا اور جب سبب لازم اور مسبب ملزوم نہیں ہو سکتا تو مسبب بول کر مجازاً سبب مراد لینا بھی درست نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ فرع یعنی مسبب کا اتصال اصل یعنی سبب کے ساتھ سبب مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے یعنی یہ اتصال غیر معتبر ہے کیونکہ سبب مسبب سے مستغنی ہوتا ہے اس کا محتاج نہیں ہوتا اسی بات کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اسلئے کہ مسبب اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جا سکتا ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا اور رہا سبب تو چونکہ وہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے

مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب محتاج الیہ نہیں ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے تو معتبر ہے لیکن سبب کی جانب سے معتبر نہیں ہے۔ مصنف رحمہ نے اس کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ جب جملہ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر معطوف کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے "سالم حرٌ و غانم" تو پہلا جملہ (سالم حر) چونکہ مبتدا اور خبر دونوں پر مشتمل ہے اس لئے یہ جملہ تام ہوگا اور دوسرا جملہ (غانم) چونکہ خبر کا محتاج ہے اسلئے یہ جملہ ناقصہ ہوگا لیکن واؤ عاطفہ کے واسطہ سے دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ متعلق ہوگا اور پہلے جملہ کا حکم دوسرے جملہ پر موقوف ہوگا تاکہ دونوں جملوں کے مبتدا کا خبر میں شریک ہونا درست ہو اور پہلے جملے کی طرح دوسرا جملہ بھی مفید معنی ہو پس جب دونوں جملے مفید معنی ہوگئے تو سالم اور غانم دونوں پر آزادی واقع ہو جائے گی لیکن پہلے جملے کا دوسرے جملے پر موقوف ہونا اس وجہ سے نہیں کہ پہلا جملہ غیر تام ہے بلکہ اس وجہ سے ہے تاکہ دوسرا جملہ صحیح اور مفید معنی ہو جائے کیونکہ اگر پہلے جملے کے حکم کو دوسرے جملے پر موقوف نہ رکھا گیا بلکہ پہلے جملے کو دوسرے جملے سے جدا کر دیا گیا تو دوسرا جملہ خبر نہ ہونے کی وجہ سے غیر صحیح اور غیر مفید ہوگا۔ پس دوسرا جملہ چونکہ خبر میں پہلے جملہ کا محتاج ہے اسلئے دوسرے جملہ کو تام اور مفید معنی کرنے کے لئے پہلے جملہ کے حکم کو دوسرے جملہ پر موقوف رکھا گیا اور رہا پہلا جملہ تو وہ بذاتہ تام ہے اور مفید حکم ہونے میں دوسرے جملہ سے مستغنی ہے۔ حاصل یہ کہ یہ توقف یعنی پہلے جملے کے حکم کا دوسرے جملہ پر موقوف ہونا دوسرے جملہ کے اعتبار سے تو ثابت ہے کیونکہ دوسرے جملہ کا مفید حکم ہونا اسی پر موقوف ہے لیکن پہلے جملے کے اعتبار سے معدوم ہے کیونکہ پہلے جملہ کا مفید حکم ہونا اس پر موقوف نہیں ہے۔ بہرحال جس طرح یہاں توقف ایک جانب سے یعنی جملہ ناقصہ کے اعتبار سے ثابت اور معتبر ہے اور ایک جانب سے یعنی جملہ کاملہ کے اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح سبب اور مسبب کے درمیان جو اتصال ہے وہ بھی ایک جانب یعنی مسبب کی جانب سے ثابت اور معتبر ہے اور ایک جانب سے معدوم اور غیر معتبر ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ اَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رض لَا تَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَاَبَى الشَّافِعِيُّ رح ذٰلِكَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ۔

(ترجمہ) اور مجاز کا حکم اس معنی کا ثابت ہونا ہے جو معنی مجازی، لفظ سے مراد ہوں وہ مجاز خاص ہو یا عام ہو جیسا کہ یہ حقیقت کا حکم ہے اسی وجہ سے ہم نے عبداللہ ابن عمر کی حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں لفظ صاع کو ان تمام چیزوں میں عام کر دیا جو چیزیں اس میں سماتی ہوں اور اس کے مجاور ہوتی ہوں اور امام شافعی رح نے اس عموم کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورتاً ثابت ہے اس کی طرف کلام میں توسع پیدا کرنے کے لئے

رجوع کیا جاتا ہے اور امام شافعی رح کی طرف نسبت کردہ یہ قول باطل ہے اسلئے کہ مجاز کتاب اللہ میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے منزہ ہیں۔

(تشریح) حقیقت اور مجاز کی تعریف کرنے کے بعد مصنف رح یہاں سے ان دونوں کا حکم بیان فرمارہے ہیں مصنفؒ نے اختصار کے پیش نظر مجاز کا حکم تو مقصود بناکر ذکر کیا ہے اور حقیقت کا حکم مشبہ بہ بناکر ضمناً ذکر فرمایا ہے گویا یوں کہا کہ مجاز کا حکم حقیقت کیطرح ہے اسلئے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں حقیقت اور مجاز لہٰذا مجاز عموم اور خصوص اور دیگر احکام میں حقیقت کی طرح ہوگا۔ لیکن خادم حقیقت کا حکم قدرے تفصیل کے ساتھ ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے اس سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو معنی موضوع لہ شامل ہو وہ لفظ خواہ عام ہو خواہ خاص ہو اسیطرح وہ لفظ امر کی صورت میں ہو یا نہی کی صورت میں ہو کیونکہ حقیقت خاص کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے اور عام کے ساتھ بھی، امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی۔ امر کی مثال:۔ "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور نہی کی مثال "ولا تقربوا الزنیٰ" ہے کیونکہ پہلی مثال میں رکوع کی حقیقت یعنی جھکنا بصورت امر متحقق ہے اور دوسری مثال میں زنا کی حقیقت یعنی ادخال فرج فی الفرج بصورت نہی متحقق ہے اور فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے ان دونوں کی حقیقت خاص ہے اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے دونوں کی حقیقت عام ہے بہرحال رکوع اور زنا کی حقیقت خاص کے ساتھ بھی جمع ہے اور عام کے ساتھ بھی جمع ہے۔

مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو کسی علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے اس سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جنکو معنی غیر موضوع لہ شامل ہو وہ مجازی لفظ خاص ہو یا عام ہو یعنی لفظ اگر خاص ہو تو مجاز بھی خاص ہوگا اور لفظ اگر عام ہو تو مجاز بھی عام ہوگا۔ خاص کی مثال جیسے لفظ اسد کہ یہ خود بھی خاص ہے اور مجاز یعنی معنی غیر موضوع لہ رجل شجاع بھی خاص ہے اور جیسے باری تعالیٰ کے قول "اولامستم النساء" میں ملامست نساء سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے اور عام کی مثال عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث ہے "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" یعنی ایک درہم دو درہم کے عوض اور ایک صاع دو صاع کے عوض فروخت مت کرو۔ صاع کے حقیقی معنی لکڑی کے اس ظرف اور برتن کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈال کر صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ اس جگہ حدیث میں صاع کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں ہیں کیونکہ لکڑی کے ایک صاع (ظرف) کو دو صاع کے عوض بیچنا بالاجماع جائز ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب یہ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں گویا محل (لکڑی کا صاع) بول کر حال (ماحل فی الصاع) مراد لیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جو ایک صاع میں سما جائے اس کو اسی کی جنس میں سے اس چیز کے عوض مت فروخت کرو جو دو صاع میں سماتی ہو یعنی ایک صاع کے بقدر شی کو اسی کے ہم جنس دو صاع کے بقدر شے کے عوض مت فروخت کرو۔ بہرحال حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع پر چونکہ الف لام استغراق ہے اس لئے صاع ان تمام چیزوں کو عام اور شامل ہوگا جن چیزوں کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں

علاقہ تو ایک ہے حال اور محل کا لیکن اس کے افراد، گندم، جو، چاول، کھجور، چونہ وغیرہ بہت سے ہیں پس انھیں افراد کے اعتبار سے مجاز عام ہوگا۔ الحاصل مجاز حقیقت کی طرح خاص بھی ہوتا ہے اور عام بھی ہوتا ہے۔ اسی عموم مجاز کی وجہ سے ہم احناف کہتے ہیں کہ ربا (سود) جس طرح مطعوم یعنی گندم وغیرہ میں جاری ہوتا ہے اسی طرح غیر مطعوم یعنی چونہ میں بھی جاری ہوتا ہے۔ فاضل مصنف رہ نے فرمایا کہ حضرت امام شافعی رہ عموم مجاز کا انکار کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک مجاز خاص تو ہوتا ہے لیکن عام نہیں ہوتا اور بیان حدیث میں "ما یکل فی الصاع" سے صرف مطعوم مراد ہے ہر وہ چیز مراد نہیں ہے جس کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے اور اس پر دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز ضرورتاً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل نہ ہو ہاں اگر معنی موضوع لہ (حقیقت) کا مراد لینا متعذر ہوجائے تو معنی غیر موضوع لہ (مجاز) کی طرف لوگوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے رجوع کیا جاسکتا ہے الغرض مجاز ضرورتاً ثابت ہے اور جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ اور حدیث میں صرف مطعوم (خصوص) مراد لیکر بھی ضرورت پوری ہوجاتی ہے۔ لہذا عموم کس ضرورت سے مراد لیا جائے گا۔ یعنی جب مجاز میں خصوص مراد لیکر ضرورت پوری ہوگئی تو عموم مراد لینا درست نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے امام شافعی رہ کیطرف سے بیان کردہ دلیل کے دو جواب ہیں پہلا جواب جس کو مصنف رحہ نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ سابق میں یہ جو کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کا کوئی دخل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ الغرض حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معین ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر نکرہ ہو اور کسی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی میں جمع کے معنیٰ ہوں جیسے لفظ قوم اور رہط تو اس لفظ حقیقی میں معنیٰ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت، حقیقت ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلالتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلالتیں مجاز کے اندر پائی جائیں تو مجاز بھی عام ہوجائیگا یعنی مجازی لفظ میں اگر مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس مجازی لفظ میں عموم پیدا ہوجائے گا کیونکہ نہ تو حقیقت عموم کے لئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہوجائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ دوسرا جواب جس کو حضرت مصنف بھی ذکر فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مجاز کے ضرورتاً ثابت ہونے کا قائل ہونا باطل ہے یعنی مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں مجاز

بکثرت موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرّا اور منزّہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں. بہرحال جب مجاز ضرورتاً ثابت نہیں ہے تو امام شافعی رح کا ضرورت کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا. کتاب اللہ میں مجاز کی مثال عن ابی عبیدہ کے یہ اقوال ہیں" انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ " اور " فوجدا فیہا جداراً یرید ان ینقض " پہلی آیت طوفانِ نوح سے متعلق ہے اور لفظ طغیٰ جسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں لیکن آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی یعنی پانی کا بلند ہونا اور حد سے بڑھنا مراد ہے ملاحظہ فرمائیے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ" طغیٰ " اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازی معنی میں مستعمل ہے. دوسری آیت حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے واقعہ سے متعلق ہے اور لفظ " یرید " جس کا مصدر ارادہ ہے اس کے حقیقی معنی چاہنے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی یعنی مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰ اور خضر نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی. دیکھئے یہاں بھی لفظ ارادہ مجازی معنی میں مستعمل ہے. ان دو موقعوں کے علاوہ اور بھی بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے.

صاحب منتخب الحسامی نے عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کو حضرت امام شافعی رح کی طرف منسوب کیا ہے حالانکہ یہ انتساب بالکل غلط ہے بلکہ امام شافعی رح عموم مجاز کے اسی طرح قائل ہیں جیسا کہ احناف قائل ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کی کسی کتاب میں عدم عموم مجاز کا قول مذکور نہیں ہے اگر امام شافعی رح عموم مجاز کے قائل نہ ہوتے تو ان کی کسی کتاب میں یہ مذہب ضرور منقول ہوتا. بہرحال امام شافعی رح کی طرف عدم عموم مجاز کا قول منسوب کرنا غلط ہے بلکہ امام شافعی رح بھی احناف کی طرح عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعی رح عموم مجاز کے قائل ہیں تو مذکورہ حدیث میں ان کے نزدیک خاص طور پر صاع سے مطعوم کیوں مراد لیا گیا ہے. عموم مجاز کا تقاضہ تو یہ تھا کہ صاع سے " کل ما یحل فی الصاع " مراد لیا جائے یعنی ہر وہ چیز مراد لی جائے جس کا صاع کے ذریعہ اندازہ کیا جاتا ہے خواہ وہ طعام کے قبیل سے ہو یا غیر طعام کے قبیل سے ہو. اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں صاع سے خاص طور پر مطعوم اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک علتِ ربا طعم ہے پس مطعوم میں چونکہ یہ علت موجود ہے اس لئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً چونہ تو امام شافعی رح کے نزدیک اس چیز کی بیع میں تفاضل جائز ہوگا یعنی چونے کا ایک صاع چونے کے دو صاع کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا اور چونا وغیرہ حدیث " لا تبیعوا " کے تحت داخل نہ ہوگا. بعض حضرات نے کہا کہ عدم عموم مجاز کا قول امام شافعی رح کا نہیں ہے بلکہ بعض اصحاب شافعی رح کا قول ہے. لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی غلط ہے کیونکہ عدم عموم مجاز کا قول نہ امام شافعی کا ہے اور نہ ان کے اصحاب کا ہے.

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

CamScanner

(ترجمہ) اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اس حال میں کہ وہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جیسا کہ یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا پہننے والے کے بدن پر ایک وقت میں بطریق ملک اور عاریۃ دونوں ہوں۔

(تشریح) حقیقت اور مجاز کی تعریف اور حکم کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف رہ نے ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو جائز ہے یا نہیں۔ احناف اور عام متکلمین کے نزدیک یہ اجتماع ناجائز اور محال ہے اور امام شافعی رہ اور معتزلہ میں سے جبائی اور عبد الجبار کے نزدیک ان دونوں معانی کو جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور اگر دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعی رہ کے نزدیک بھی دونوں کو جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسا کہ صیغۂ امر مثلاً "اعملوا ما شئتم" وجوب کے معنی میں حقیقت اور تہدید (ڈرانے) کے معنی میں مجاز ہے اور ان دونوں کا اجتماع ناممکن ہے کیونکہ وجوب کا تقاضہ تو یہ ہے کہ جس کام کا حکم دیا گیا ہے اس کا کرنا ضروری ہو اور اس کے کرنے پر ثواب کا مستحق ہو اور تہدید کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا نہ کرنا ضروری ہو اور اس کے کرنے پر عذاب کا مستحق ہو۔ الحاصل ایسی جگہ ان کے نزدیک بھی حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع ناجائز ہے۔ ہاں اگر دونوں کا اجتماع ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک ایک لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ کرنا جائز ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی ناجائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "او لامستم النساء" کے حقیقی معنی لمس بالید اور مجازی معنی جماع کے ہیں اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لہٰذا امام شافعی رہ کے نزدیک آیت میں دونوں معنی مراد ہیں اور احناف کے نزدیک صرف جماع کے معنی مراد ہیں۔ اسی طرح اسد کے حقیقی معنی شیر اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں اور ان دونوں کا اجتماع بھی ممکن ہے۔ لہٰذا "لا تقتل الاسد" میں امام شافعی رہ کے نزدیک اسد سے دونوں معنی کا ارادہ کیا جا سکتا ہے لیکن احناف کے نزدیک دونوں کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو اور امام شافعی رہ کے نزدیک دونوں کو جمع کرنا جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن ہو۔

مصنف رہ نے "مرادین" کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے مجازی معنی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے اگرچہ اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے کیونکہ اس صورت میں مراد تو صرف معنی مجازی ہیں لیکن معنی حقیقی تبعاً مفہوم ہیں ان کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اس طرف اشارہ کیا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں نفس احتمال میں جمع ہو سکتے ہیں یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں کا احتمال رکھ سکتا ہے اور یہ بات بالاتفاق جائز ہے اسی طرح اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے بالاتفاق دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ تو نہیں کیا ہے لیکن کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آگے آ رہی ہے۔ الغرض "مرادین" کی قید لگا کر مصنف رہ نے اختلافی مسئلہ سے ان تینوں

صورتوں کو خارج کیا ہے اور بلفظ واحد کی قید لگا کر اُس صورت کو خارج کیا ہے جبکہ معنی حقیقی کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہو اور معنی مجازی کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہو یعنی یہ صورت بھی بالاتفاق جائز ہے البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں ایک لفظ سے ایک وقت میں مستقلاً مراد ہوں یعنی معنی حقیقی کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور معنی مجازی کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو تو یہ صورت امام شافعی رہ کے نزدیک جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے۔ احناف کی طرف سے اس اجتماع کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مجاز کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا شرط ہے جو قرینہ معنی حقیقی کے ارادہ سے مانع ہو اور معنی حقیقی کے لئے قرینہ کا نہ ہونا شرط ہے پس معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ارادہ کرنا اجتماع متنافیین ہے اور اجتماع متنافیین باطل ہے لہذا معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مستقلاً مراد ہونا عرف اور استعمال کے خلاف ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوگا اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ عرف اور اہل زبان کے استعمال سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنیٰ مراد ہو سکتا ہے۔ اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو دونوں کا بیک وقت مراد لینا ناجائز ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مستقلاً مراد ہونا عقلاً محال ہے اس طور پر کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہونگے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا۔ یہ چار احتمال ہیں اور چاروں باطل ہیں۔ اول کے دو احتمال تو اس لئے باطل ہیں کہ ان دونوں میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے کیونکہ لفظ موضوع لہ (معنی حقیقی) اور غیر موضوع لہ (معنی مجازی) دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے پس اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہرحال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے لہٰذا یہ دونوں احتمال بھی باطل ہوں گے اور تیسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ الغرض یہ بھی باطل ہے اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد کا ایک وقت میں معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں استعمال ہونا محال ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا ایک ہی وقت میں حقیقت اور مجاز ہونا بھی محال ہے۔ الغرض معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مستقلاً مراد لینے کی صورت میں عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے اور یہ چاروں باطل ہیں اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے۔ اسلئے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو مستقلاً مراد لینا بھی باطل ہے۔

CS CamScanner

معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ مراد لینے کا محال اور ناممکن ہونا چونکہ ایک امر معقول ہے اور امر معقول کو ذہن نشین کرانے کے لئے امر محسوس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے اس لئے مصنف رحمہ نے اس امر معقول کو ایک محسوس چیز کے ساتھ تشبیہ دیکر سمجھانے کی کوشش کی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال ہے جیسا کہ ایک زمانے میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کے لئے ملکاً اور عاریۃً دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے اس تشبیہ میں لفظ' لباس کے درجہ میں ہے اور 'معنی' لابس (آدمی) کے درجہ میں ہے اور مجاز، ثوب مستعار (عاریۃ پر لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک کے درجہ میں ہے. پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقۃ بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو بعض لوگوں نے کہا کہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی حقیقی اور معنی مجازی دو پہننے والوں کے مرتبہ میں ہیں اور حقیقت ملک کے اور مجاز عاریہ کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح ایک کپڑے کو ایک وقت میں دو آدمیوں میں سے ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریۃ پہننا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کا ایک وقت میں بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے. مذکورہ تشبیہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریۃ کے طور پر نہیں پہنا جا سکتا ہے، غلط ہے. کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃ لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریۃ دونوں طرح زیب تن کیا ہے. بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی اور جب ایسا ہے تو راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریۃ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شئی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اس لئے عاریۃ پہننا بھی ثابت ہو گیا اور جب ثوب واحد کو ملکاً اور عاریۃً ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور بطریق مجاز دونوں طرح استعمال کرنا بھی درست ہوگا اور ممکن ہوگا. اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا بطریق عاریۃ نہیں ہے بلکہ بطریق ملک ہے. بطریق عاریۃ تو اس لئے نہیں کہ مرتہن، شئی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شئے مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن راہن کو شئی مرہون عاریۃ دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن شئے مرہون کو عاریۃ دینے کا مجاز نہیں ہے تو راہن، ثوب مرہون کو عاریۃ پہننے والا بھی نہ ہوگا. اور بطریق ملک اس لئے پہننے والا ہے کہ جب مرتہن، ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئے مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے الغرض راہن شئے مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ہے کہ شئے مرہون کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن شئے مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئے مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریۃ نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو ملک

اور عاریت کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ راہن اگرچہ شی مرہون کا مالک ہے لیکن اس کے مالک ہونے کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا حق ہوتا ہے مگر شئے مرہون کے ساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے راہن کو اپنی مرہونہ شے کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شے مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لیکر زیب تن کرنا بطریق عاریت ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریت ہے تو ملک اور عاریت کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ اَنَّ عَرَبِيًّا لَا وَلَاءَ عَلَيْهِ اَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ وَلَا يَكُوْنُ لِمَوَالِيْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ اُرِيْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ۔

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام رحمہ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی عربی نے جس پر ولاء نہ ہو اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس کے لئے ایک آزاد کیا ہوا مولیٰ ہے پس وہ وصیت کے مال میں سے آدھے کا مستحق ہوگیا تو باقی آدھا ورثا کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کے موالی کے موالی کے لئے کچھ نہ ہوگا اسلئے کہ اس لفظ سے حقیقت کا ارادہ کیا گیا ہے لہذا مجاز باطل ہوگیا۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے سابق میں فرمایا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کسی حرالاصل (پیدائشی آزاد آدمی) نے اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس حرالاصل کا صرف ایک معتق (بفتح التاء) یعنی آزاد کردہ غلام ہے تو وہ ایک تہائی کے آدھے کا مستحق ہوگا اور دوسرا آدھا موصی کے وارثوں کو دیدیا جائے گا اور معتق المعتوق (بفتح التائین) کے لئے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ حقیقت مراد لینے کے بعد مجاز باطل ہو جاتا ہے۔

یہاں عربی کے بعد لاولاء علیہ کا اضافہ محض تاکید کے لئے ہے اس لئے کہ ولاء عتاقہ عربی پر ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور ولاء عتاقہ عربی پر اسلئے ثابت نہیں ہوتا کہ ولاء عتاقہ کی شرط یہ ہے کہ جس پر ولاء ثابت کیا جائے وہ رقیق اور غلام رہا ہو۔ اور عرب رقیق نہیں ہو سکتے کیونکہ عرب کے حق میں دو ہی باتیں تھیں یا تو وہ اسلام قبول کریں یا ان کو قتل کر دیا جائے۔ ان دو باتوں کے علاوہ عرب کو رقیق بنانا جائز نہیں تھا ان کے برخلاف اہل کتاب کو رقیق بنانا جائز تھا اور جب اہل کتاب کو رقیق بنانا جائز تھا تو ان پر ولاء ثابت کرنا بھی درست تھا۔ پس یہاں عربیا کا لفظ ذکر فرما کر اہل کتاب سے احتراز کیا ہے کیونکہ اہل کتاب جس طرح دوسرے کا معتق (بکسر التاء) ہو سکتا ہے اسی طرح معتق (بفتح التاء) بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن عرب معتق (بکسر التاء) تو ہو سکتا ہے مگر معتق (بفتح التاء) نہیں ہو سکتا ہے۔ پس یہاں عربیا کا لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ موصی

وصیت کرنے والا) معتِق (بکسر التاء) یعنی آزاد کرنے والا ہے اور خود کسی کا معتَق (بفتح التاء) یعنی آزاد کیا ہوا نہیں ہے اور ایسا کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ "لموالیہ" میں مولیٰ سے معتَق (بفتح التاء) مراد ہے اور بکسر التاء مراد نہیں ہے اسلئے کہ لفظ مولیٰ معتَق بفتح التاء اور معتِق بکسر التاء دونوں معنی کے درمیان مشترک ہے پس جب "عربیا لا ولاء علیہ" کہکر موصی کا حر الاصل اور معتِق بکسر التاء ہونا متعین کر دیا گیا تو اب موالی سے مراد صرف معتَق (بفتح التاء) ہونگے اور معتِق بکسر التاء مراد نہیں ہونگے اور مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کسی حر الاصل اور پیدائشی آزاد آدمی نے اپنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور موصی کے لئے ایک معتَق (بفتح التاء) ہے اور ایک معتَق (بفتح التاء) کا معتَق (بفتح التاء) ہے یعنی موصی کے لئے ایک تو وہ ہے جسکو موصی نے آزاد کیا تھا اور ایک وہ ہے جسکو موصی کے آزاد کردہ نے آزاد کیا تھا تو اس صورت میں معتق یعنی موصی کا آزاد کردہ غلام مال وصیت میں سے آدھے کا مستحق ہو جائے گا اور باقی دوسرا آدھا موصی کے وارثوں کو دیدیا جائیگا اور رہا معتَق کا معتَق تو وہ محروم رہے گا اس کو مال وصیت میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ معتَق (بفتح التاء) مولیٰ کا حقیقی معنی ہے اور معتَق کا معتَق اس کا مجازی معنی ہے پس جب یہاں مولیٰ کے حقیقی معنی یعنی معتق (بفتح التاء) مراد لے لیا گیا تو اس کے مجازی معنی یعنی معتَق کا معتَق (بفتح التائین) مراد نہ ہوگا کیونکہ اگر معتَق کا معتَق یعنی مجازی معنی بھی مراد لے لئے گئے تو جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ اگر موصی کا صرف ایک معتَق (بفتح التاء) ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق کیوں ہوگا پورے مال کا مستحق کیوں نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وصیت موالی کے لئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور میراث اور وصیت کے باب میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس اگر معتَق (بفتح التاء) دو ہوتے تو وہ دونوں تہائی مال میں برابر کے شریک ہوتے لیکن جب ایک ہی معتَق ہے تو نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے وارثوں کو دیدیا جائے گا۔ ہاں اگر معتَق (بفتح التاء) نہ ہو تو معتق کا معتق مال وصیت کا مستحق ہوگا کیونکہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَ اِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فِيْمَا اِذَا اسْتَامَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِيْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِيْ حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَاهَا الْكَافِرُ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَّمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

(ترجمہ) اور اس صورت میں جب اہل حرب نے اپنے ابناء اور موالی پر امان طلب کیا تو امان ان کو عام ہو جائیگا اسلئے کہ لفظ ابناء اور لفظ موالی ظاہرا فروع کو شامل ہوتے ہیں لیکن حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے اس پر عمل

CS CamScanner

باطل ہو گیا پس لفظ محض شبہۂ خون کی حفاظت میں باقی رہا اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اشارہ کہ جب اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلایا تو صورتِ مصالحت کی وجہ سے اس اشارہ سے امان ثابت ہو جائے گا اگرچہ یہ اشارہ حقیقۃً مصالحت نہیں ہے۔

(تشریح) یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے اپنے ابناء پر مسلمانوں سے امان طلب کیا اور یوں کہا، "آمنونا علیٰ ابنائنا" ہمارے ابناء پر امان دیدو۔ یا اپنے موالی (آزاد کئے ہوئے غلاموں) پر امان طلب کیا اور یہ کہا، "آمنونا علیٰ موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کے لئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کے لئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی۔ موالی (معتق۔ بفتح التاء) کے لئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی یعنی معتق المعتق (بفتح التائین) کے لئے مجاز ہے پس ابناء اور ابناء الابناء اور موالی اور موالی کے موالی دونوں کے امان میں داخل ہونے سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ممنوع اور ناجائز ہے۔ مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کو اگرچہ حقیقۃً شامل ہے لیکن عرفاً اور ظاہراً فروع یعنی ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ اگر کسی نے لفظ ابن ذکر کیا اور اس سے ابن الابن مراد لیا تو اس کو غلط نہیں سمجھا جاتا ہے جیسا کہ "یا بنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور بنو ہاشم میں ہاشم کے بیٹے پوتے اور ان سے نیچے کے سب ہی لوگ شامل ہیں۔ اسی طرح لفظ موالی، موالی کو اگرچہ حقیقۃً شامل ہے لیکن عرفاً اور ظاہراً موالی کے موالی کو بھی شامل ہے پس جب حربی نے "آمنونا علی ابنائنا وموالینا" کہا اور اس سے ابناء (بیٹوں) اور موالی کا ارادہ کیا تو اس تناول ظاہری پر عمل کرنا باطل ہو گیا یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا مراد ہونا باطل ہو گیا۔ کیونکہ ارادہ میں حقیقت کو مجاز پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا معنی حقیقی یعنی ابناء اور موالی مراد ہونگے اور انھیں کے لئے امان ثابت ہوگا۔ اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض سے بچنے کے لئے مجازی معنی یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی مراد نہ ہوں گے اور بالارادہ ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا لیکن لفظ ابن چونکہ ظاہری اور عرفی طور پر ابن الابن اور لفظ مولیٰ، مولیٰ کے مولیٰ کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کی جانوں کی حفاظت کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہو گیا۔ یعنی اس بات کا شبہ ہو گیا کہ شاید ابناء الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مثلاً مسلمانوں کے لشکر نے دارالحرب میں داخل ہو کر ان کے قلعہ کا محاصرہ کر لیا اور قلعہ کے اوپر چڑھے ہوئے حربی کو ایک مسلمان فوجی نے اشارہ سے کہا کہ اگر مرد ہے تو نیچے آ۔ مسلمان فوجی کا ارادہ اس سے قتال کا تھا لیکن حربی یہ سمجھ کر کہ مجھ کو امان دیدیا گیا نیچے اتر آیا۔ پس یہاں مسلمان فوجی کا اشارہ کرنا اگرچہ حقیقۃً امان اور مصالحت نہیں ہے لیکن امان کا شبہ ضرور ہے اسی وجہ سے حربی قلعہ سے نیچے اتر آیا پس اس شبہۂ

امان کی وجہ سے اس حربی کے لئے امان ثابت ہو جاتا ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ امان جس طرح بالارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے اور ابناء اور موالی کے لئے بالارادہ امان ثابت ہے اور ابناء الابناء اور موالی کے موالی کے لئے بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاطاً امان ثابت ہے تو حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ میں جمع کرنا لازم نہیں آیا اور جب ارادہ میں جمع کرنا لازم نہیں آیا تو حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں کا اجتماع اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو حالانکہ یہاں دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف حقیقت یعنی ابناء اور موالی کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اور مجاز یعنی ابناء الابناء اور موالی کے موالی بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں۔

احقر نے قوت الاخیار جلد دوم ص۹ پر اس اعتراض کا ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کی تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کے لئے امان طلب کی اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جبکہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو امان دی جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقاً فروع مراد ہونگے اور امان کی درخواست کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا لفظ ابناء اور ابناء الابناء دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء سب داخل ہو جائیں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریق پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں ابناء سے فروع مراد ہیں اور فروع کا ایک فرد ابناء ہیں اور ایک فرد ابناء الابناء ہیں۔ اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہو گا۔

> وَإِنَّمَا تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِأَنَّ اعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُكْمِ فِيْ مَحَلٍّ اٰخَرَ يَكُوْنُ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَلِيْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْأُصُوْلِ.

(ترجمہ) اور آباء اور امہات پر امان طلب کرنے میں اجداد اور جدات میں صورت (شبہ) کا اعتبار ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ صورت (شبہ) کا اعتبار دوسرے محل میں ثبوتِ حکم کے لئے بطریق تبعیت ہوتا ہے۔ اور یہ فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے۔

(تشریح) مصنفؒ نے یہاں سے سابقہ جواب پر وارد شدہ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جس طرح ابناء کا لفظ ظاہراً اور صورۃً ابناء الابناء کو شامل ہوتا ہے اور موالی کا لفظ موالی کے موالی کو شامل ہوتا ہے اسی طرح آباء کا لفظ ظاہراً اور صورتاً اجداد کو اور امہات کا لفظ جدات کو شامل ہوتا ہے پس جس طرح ابناء اور موالی کے واسطے

طلب کردہ امان میں احتیاطاً شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے ابنار الابنار اور موالی کے موالی کو داخل کیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ شبہ کی وجہ سے آبار کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد کو اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں جدّات کو داخل ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک آبار کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوتے اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں جدّات داخل نہیں ہوتیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابنار کے لئے طلب کردہ امان میں ابنارالابنار کا داخل ہونا اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں موالی کے موالی کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہے یعنی اصلاً تو ابنار اور موالی کے لئے امان ثابت ہے اور ابنارالابنار کے لئے ابنار کے تابع ہوکر اور موالی کے موالی کے لئے موالی کے تابع ہوکر امان ثابت ہے اور ابنارالابنا چونکہ اطلاقِ لفظ اور خلقت (پیدائش) دونوں میں ابنار کے فروع اور تابع ہیں اسی طرح چونکہ موالی کے موالی، موالی کے فروع اور تابع ہیں اسلئے ابنارالابنار اور موالی کے موالی کا تابع ہوکر امان میں داخل ہونا درست ہے اس میں کسی طرح کا کوئی حرج نہیں ہے لیکن اجداد اور جدّات اگرچہ اطلاقِ لفظ میں آبار اور امہات کے فروع اور تابع ہیں مگر خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آبار اور امہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد اور جدّات خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں تو مذکورہ شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اگر بطریق تبعیت اجداد اور جدات کو آبار اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں داخل کیا گیا تو تابع (آبار اور امہات) کو اصل اور اصل (اجداد اور جدّات) کو تابع کرنا لازم آئے گا اور یہ بات غیر معقول ہے پس اس غیر معقول بات سے بچنے کے لئے آبار اور امہات کے لئے طلب کردہ امان میں اجداد اور جدات کو داخل نہیں کیا گیا ہے اور ابنار اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں ابنارالابنار اور موالی کے موالی کو داخل کرنے میں چونکہ یہ خرابی لازم نہیں آتی اسلئے ابنارالابنار اور موالی کے موالی کو ابنار اور موالی کے لئے طلب کردہ امان میں داخل کر دیا گیا ہے الحاصل ان دونوں مسئلوں کے درمیان چونکہ فرقِ ظاہر ہے اسلئے ایک مسئلہ کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مکاتب جب اپنے غلام باپ کو خرید کرتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہوجاتا ہے یعنی باپ اپنے مکاتب بیٹے کا مکاتب ہوجاتا ہے پس اس صورت میں بھی باپ جو اصل تھا وہ تابع ہوگیا اور بیٹا جو تابع تھا وہ اصل ہوگیا اور بقول آپ کے یہ غیر معقول بات ہے لہٰذا یہ بھی درست نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کا معاملہ کرے اور والدین کو بری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کے ساتھ حسن سلوک ہے اور یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ بیٹے کے تابع ہوکر مکاتب ہوا ہو بلکہ باپ کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہوگیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہیں آئیگا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کے لئے شریعت اسلام کا حکم ہے کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خرید لیا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہوجائے گا۔ چنانچہ حدیث میں ہے "من ملک ذا رحم محرم عتق علیہ" اسی طرح جب مکاتب اپنے غلام باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہوجائے گا۔ یعنی ہر آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔ یہاں ایک سوال یہ ہے کہ آیت "حرمت علیکم امہاتکم" میں جدات، امہات میں داخل ہیں یعنی جسطرح

انسان پر اپنی امہات سے نکاح حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے بھی حرام ہے لہذا یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یا دلالت النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئیگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًا وَفِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

(ترجمہ) پس اگر اعتراض کیا جائے کہ انھوں نے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کہا کہ یہ قسم، دار مملوکہ، دار مستعارہ، دار مستاجرہ سب پر واقع ہوگی اور حانث ہو جائے گا جبکہ وہ دار فلاں میں سوار ہو کر داخل ہو یا پیادہ یا داخل ہو اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رح نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کہا اللہ کے لئے مجھ پر رجب کے مہینے کے روزے ہیں اور اس سے یمین کی نیت کی تو یہ قول نذر اور یمین دونوں ہوگا اور اس میں حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا ہے۔

(تشریح) یہاں سے مصنف رح نے سابق میں بیان کردہ قاعدے (کہ جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے) پر دو اعتراض اور ان کے جوابات نقل کئے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھاتے ہوئے کہا " واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان " یعنی خدا میں فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھوں گا۔ اور اس نے فلاں کے کسی دار کو اشارہ وغیرہ کے ذریعہ متعین نہیں کیا اور نہ ہی کوئی نیت کی تو بقول حضرات علماء یہ شخص اس وقت بھی حانث ہو جائے گا جبکہ فلاں کے مملوکہ دار میں داخل ہوگا اور اس وقت بھی حانث ہو جائے گا جبکہ فلاں کے عاریۃ پر یا کرایہ پر لئے ہوئے دار میں داخل ہوگا۔ حالانکہ فلاں کا مملوکہ دار، دار فلاں کی حقیقت ہے اور اس کا مستعارہ اور مستاجرہ دار، دار فلاں کے مجازی معنی ہیں پس ہر صورت حانث ہونے کی وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے۔ حالانکہ سابق میں بیان کردہ قاعدے کے مطابق یہ بات نا جائز ہے۔ اسی کلام میں دوسری وجہ اعتراض یہ ہے کہ قسم کھانے والا شخص دار فلاں میں اگر پیادہ پا داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر سوار ہو کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور برہنہ پا داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ برہنہ پا، پیدل چل کر داخل ہونا

وضع قدم فی دار فلاں، کی حقیقت ہے اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں داخل ہونا اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ پس تمام صورتوں میں حانث ہونے سے، جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے دوسرا اعتراض جو صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا، بلّٰہ علیّ ان اصوم رجبًا ، مجھ پر اللہ کے لئے ماہ رجب کے روزے لازم ہیں اور اس شخص نے اس کلام سے صرف یمین کی نیت کی اور نذر کا اس کے دل میں خیال تک نہیں گذرا تو طرفین کے نزدیک یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا چنانچہ ماہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس کلام سے نذر ہونے کی وجہ سے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور یہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اور یمین کے لئے مجاز ہے کیونکہ اس کلام سے نذر کا ثبوت متکلم کی نیت پر موقوف نہیں ہے اور یمین کا ثبوت قرینۂ نیت پر موقوف ہے اور کسی چیز کا قرینہ پر موقوف ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے اور قرینہ پر موقوف نہ ہونا اس کے حقیقت ہونے کی علامت ہے۔ لہٰذا یہ کلام نذر کے لئے حقیقت اور یمین کے لئے مجاز ہوگا اور طرفین کے نزدیک یہ کلام چونکہ نذر بھی ہے اور یمین بھی کا اسلئے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے۔

(فوائد) عقلی طور پر اس مسئلہ کی چھ صورتیں ہیں (۱) متکلم نے مذکورہ کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی (۲) دونوں کی نیت نہیں کی (۳) نذر کی نیت کی اور یمین کا اس کے دل میں خیال تک پیدا نہیں ہوا۔ (۴) یمین کی نیت کی اور نذر کا اس کے دل میں خیال تک نہیں آیا۔ (۵) نذر کی نیت کی اور یمین نہ ہونے کی نیت کی (۶) یمین کی نیت کی اور نذر نہ ہونے کی نیت کی۔ پہلی اور چوتھی صورت میں یہ کلام طرفین کے نزدیک نذر اور یمین دونوں ہوگا اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک پہلی صورت میں صرف نذر اور چوتھی صورت میں صرف یمین ہوگا۔ اور دوسری، تیسری اور پانچویں صورت میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور چھٹی صورت میں بالاتفاق یمین ہوگا۔

یہ بات بھی واضح کردینا ضروری ہے کہ فاضل مصنف نے رجب کو تنوین کے ساتھ ذکر کیا ہے لہٰذا کلام مذکور میں رجب نکرہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا اور قائل پر زندگی میں کسی ایک رجب کے روزے واجب ہونگے اور اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو موت کے وقت اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارۂ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔ اگر فاضل مصنف رح بغیر تنوین کے رجب فرمادیتے جیساکہ علامہ فخر الاسلام نے بغیر تنوین کے رجب ذکر فرمایا ہے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں رجب علم ہونے کی وجہ سے متعین ہوتا اور اس کلام کا تلفظ کرنے کے بعد جو رجب آتا وہی مراد ہوتا اور اس معینہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر روزوں کی قضا اور یمین کا کفارہ واجب ہوجاتا۔

- قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَ اِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُ بِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى

فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ .

(ترجمہ) ہم جواب دیں گے کہ وضع قدم (قدم رکھنا) دخول سے مجاز ہے اور دار کی اضافت اس سے سکنیٰ کی نسبت مراد ہے۔ پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا۔

(تشریح) یہاں سے مصنف رہ مذکورہ اعتراضات کے جوابات نقل فرما رہے ہیں چنانچہ پہلے اعتراض کی دوسری شق کے جواب کو اولاً ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قائل کے قول "واللہ لا اضع قدمی فی دار فلاں" میں وضع قدم کی حقیقتِ لغویہ یہ ہے کہ حالف اپنا قدم دار فلاں میں رکھدے اور خود اندر داخل نہ ہو۔ لیکن یہ حقیقت مہجورہ ہے ایسا کرنے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اس کی حقیقت عرفیہ یہ ہے کہ حالف برہنہ پا پیدل چل کر دار فلاں میں داخل ہو جائے یہ حقیقت اس کی غیر مہجورہ ہے چنانچہ اگر حالف نے اس کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا جیسا کہ اگر برہنہ پا داخل ہونے کی نیت کی تو جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اس کے مجازی معنی یہ ہیں کہ حالف دار فلاں میں داخل ہو جائے یعنی وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد لیا جائے خواہ پیدل چل کر ہو خواہ سوار ہو کر ہو، برہنہ پا ہو یا جوتے پہنکر ہو۔ اور مجاز اس لئے ہے کہ وضع قدم سبب ہے اور دخول مسبب ہے پس سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز ہے۔ لہٰذا وضع قدم بول کر دخول مراد لینا بھی مجاز ہوگا۔ الغرض یہاں نہ حقیقت لغویہ مراد ہے اور نہ حقیقت عرفیہ مراد ہے۔ بلکہ وضع قدم سے اس کے مجازی معنی یعنی مطلقاً دخول مراد ہے اور یہ مجازی معنی عام ہیں برہنہ پا داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اور جوتے پہنکر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اسی طرح پیدل چل کر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں اور سوار ہو کر داخل ہونے کو بھی شامل ہیں۔ پس جب یہاں وضع قدم سے مجازی معنی مراد ہیں اور مجاز عام ہے تو یہ حالف برہنہ پا، جوتے پہنکر، پیدل چل کر اور سوار ہو کر ہر صورت میں داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت و المجاز کی وجہ سے اور جب مذکورہ تمام صورتوں میں حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے تو احناف پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

اور پہلے اعتراض کی پہلی شق کا جواب یہ ہے کہ دار فلاں سے عموم مجاز کے طور پر دارِ سکنیٰ فلاں مراد ہے۔ یعنی میں فلاں کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہونگا خواہ وہ اس کا دار مملوکہ ہو خواہ دار مستاجرہ ہو خواہ دار مستعارہ ہو۔ مطلب یہ ہے کہ فلاں جس گھر میں رہتا ہے میں اس میں داخل نہیں ہوگا وہ اس کا ذاتی مکان ہو خواہ کرایہ کا ہو خواہ عاریۃً پر لیا ہوا ہو۔ اور دار فلاں سے مجازاً دار سکنیٰ مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ دار اور گھر سے لذاتہ عداوت اور دشمنی نہیں ہوتی بلکہ اس میں رہنے والے سے عداوت ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو حالف ہر اس گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوجائیگا جس میں فلاں رہتا ہو مگر حالف کا فلاں کے ہر دار مسکونہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب ایسا ہے تو احناف پر جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس جواب پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فتاوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ اگر حالف اس مکان میں داخل ہوا جو

مکان فلاں کا مسکونہ اور رہائشی تو نہیں ہے لیکن اس کا مملوک ہے تو حالف اس مکان میں بھی داخل ہونے سے حانث ہو جاتا ہے حالانکہ یہ مکان فلاں کا سکنیٰ نہیں ہے۔ پس فلاں کا سکنیٰ نہ ہونے کی وجہ سے اس مکان میں داخل ہونے سے حالف کو حانث نہ ہونا چاہئے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ سکنیٰ عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی قدرت ہو۔ پس فلاں اپنے مذکورہ مملوکہ مکان میں اگرچہ فی الحال رہائش نہیں کرتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی اس کو پوری قدرت حاصل ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں تحقیقی سکنیٰ اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تقدیری سکنیٰ موجود ہے لہذا حالف اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضیخاں کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مکان سے فلاں کے سکنیٰ کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنیٰ کو فلاں کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَىٰ قُرِنَ بِفِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ حُمِلَ عَلَىٰ مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ۔

(ترجمہ) اور وہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا "عبدہ حر یوم یقدم فلان"، پس فلاں رات میں یا دن میں آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اسلئے کہ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو تو اسکو مطلق وقت پر محمول کیا جائے گا پھر وقت میں رات اور دن دونوں داخل ہوتے ہیں۔

(تشریح) سابق میں کہا گیا تھا کہ وضع قدم اور دار فلاں میں عموم مجاز مراد ہے اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز مراد نہیں ہے اسی عموم مجاز کی نظیر بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے "عبدی حر یوم یقدم فلان" کہا اور رات و دن میں سے کسی کی نیت نہیں کی تو فلاں کا قدوم اور آمد دن میں ہو یا رات میں ہو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائیگا۔ سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز ہے کیونکہ لفظ یوم دن کے معنی میں حقیقت اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور یہاں لفظ یوم سے دونوں مراد ہیں چنانچہ فلاں کا قدوم دن میں ہو یا رات میں ہو دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جاتا ہے اور جب دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جاتا ہے تو بظاہر جمع بین الحقیقت والمجاز پایا گیا۔ لیکن تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ یہاں بھی سابقہ مسئلہ کی طرح عموم مجاز مراد ہے کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو یعنی ایسے فعل کے ساتھ مقترن ہو جس کے لئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، وقوع طلاق اور وقوع عتق تو لفظ یوم سے عموم مجاز کے طور پر مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ پس مطلق وقت کا چونکہ ایک فرد رات ہے اور ایک فرد دن ہے اسلئے فلاں شخص رات میں آئیگا تو بھی غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر دن میں آئیگا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا لیکن دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہے۔ الغرض جسطرح

CamScanner

یہاں عموم مجاز معتبر ہے اسی طرح وضع قدم اور دارِ فلاں میں بھی عموم مجاز معتبر ہے۔ بعض حضرات نے جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کے لئے تقریر اس طرح کی ہے کہ لفظ یوم' دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے یعنی یوم کا لفظ دن کے لئے بھی موضوع ہے جیساکہ " إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ" میں یوم سے دن مراد ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی موضوع ہے جیساکہ " وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ" میں یوم سے مراد مطلق وقت ہے۔ بہرحال لفظ یوم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر اس جگہ مطلقِ وقت کے معنی مراد ہیں اور مطلق وقت رات اور دن دونوں کو شامل ہے لہٰذا "یوم یقدم فلان" کے معنی ہونگے "أی وقت یقدم فلان"، یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہوجائیگا۔ پس فلاں آدمی کی آمد دن میں ہو یا رات میں ہو غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہوجائے گا کیونکہ مطلق وقت دونوں کو شامل ہے اس موقع پر ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہونگے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہونگے۔ سو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فعل ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو جس کے لئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے " رکبتُ ہٰذہ الدابۃ یومًا " تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہونگے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کے لئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم، دخول، خروج تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیونکہ فعل غیر ممتد کے لئے وقت کا ایک جزء کافی ہوتا ہے اس کے لئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ سوال ہے کہ یوم کے ساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ دوم یوم کا عامل تو ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائیگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو دونوں کا اعتبار ہوگا اور یوم سے دن مراد ہوگا جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا "امرکِ بیدکِ یوم یرکب خالد" یعنی جس دن خالد سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا۔ اس مثال میں امر بالید اور رکوب خالد دونوں ممتد فعل ہیں اور اگر دونوں غیر ممتد فعل ہوں تو بھی دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حریتِ عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگر دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعلِ عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہ ہوگا یعنی فعلِ عامل اگر ممتد ہوا تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعلِ عامل غیر ممتد ہوا تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو خواہ غیر ممتد ہو۔ جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرکِ بیدکِ یوم یقدم فلان" پس اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اس لئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انتِ طالق یوم یرکب خالد" میں عامل یعنی طلاق چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے وقت مراد ہوگا۔

وَأَمَّا مَسْأَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ وَهُوَ الْإِيجَابُ لِأَنَّ إِيجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيغَتِهِ تَحْرِيرٌ بِمُوجَبِهِ

(ترجمہ) اور رہا نذر کا مسئلہ تو وہ بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب اور مقتضٰی کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرتا ہے کیونکہ مباح کو واجب کرنا یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قریب کو خرید کرنا اسلئے کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک بننا ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

(تشریح) اس عبارت میں دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر قائل نے اپنے قول "للّٰہ علیّ ان اصوم رجبا" سے یمین کی نیت کی تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا مگر جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں جیسا کہ معترض نے کہا ہے بلکہ اس طور پر کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب اور حکم کے اعتبار سے یمین ہے۔ صیغہ کے اعتبار سے نذر تو اس لئے ہے کہ قائل کا قول للّٰہ علیّ، شریعت میں نذر کے لئے موضوع ہے کیونکہ للّٰہ علیّ، کا صیغہ اللہ کے لئے اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرنے کے لئے آتا ہے اور اپنے اوپر کسی غیر واجب چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی ہے اور یہ کلام اپنے موجَب اور حکم کے اعتبار سے یمین اسلئے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز یعنی صوم رجب کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا اسی طرح یمین ہو سکتا ہے جیسا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے چنانچہ حدیث و قرآن سے ثابت ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات پر حضرت ماریہ قبطیہ کے ساتھ جماع، یا شہد کھانے کو حرام کر لیا تھا تو حق جل مجدہٗ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا: "لم تحرم ما احل اللہ لک" جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا "قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم" اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم اپنی قسموں کا کفارہ دیکر ان کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کردو۔ اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حلال اور مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یہی بات مباح چیز کو واجب کرنے سے ثابت ہوتی ہے مثلاً قائل کے لئے اس کلام کے تکلم سے پہلے ماہ رجب کے روزے مباح تھے یعنی روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن اس کلام کے تکلم یعنی نذر کے بعد روزے رکھنا واجب اور ان کا ترک کرنا حرام ہوگیا پس ترک صوم رجب جو ایک مباح امر تھا نذر کی وجہ سے اس کو حرام کر دیا گیا۔ الغرض مباح چیز کو واجب کرنے سے بھی چونکہ ایک مباح چیز یعنی اس کے ترک کا حرام کرنا لازم آیا اور پہلے گذر چکا کہ مباح چیز کو حرام کرنا یمین کہلاتا ہے اسلئے مباح چیز کو واجب کرنا بھی یمین ہوگا۔ الحاصل یہ کلام اپنے موجَب اور حکم کے اعتبار سے اسلئے یمین ہے کہ اس کلام کے ذریعہ ایک مباح چیز کو واجب کیا گیا ہے اور مباح چیز کو واجب کرنا یمین ہے جیسا کہ مباح کو حرام کرنا یمین ہے پس جب یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے یعنی اس کلام کے حقیقی معنی نذر کے ہیں اور یمین اس کلام کے مجازی معنی نہیں ہیں بلکہ یمین اس کلام کا موجب اور حکم ہے تو ایک صیغہ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا۔ بلکہ معنی حقیقی اور اس کے موجَب کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ درست ہے۔ بہرحال نذر اور یمین کے مسئلہ کو لیکر بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

CamScanner

فاضل مصنف رہ نے مذکورہ جواب کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اپنے ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراء (خریدنا) مالک ہونے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجَب اور حکم کے اعتبار سے تحریر (آزاد کرنا) ہوگا کیونکہ ملک مع القرابت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجَب اور حکم آزاد ہونا ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوجائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا لازم اور ضروری ہوگا جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراء ملک کی علت ہے اور ملکِ قریب عتق کی علت ہے پس ملکِ قریب کے واسطے سے عتق کو شراء کیطرف منسوب کردیا گیا ہے اور یہ کہدیا گیا ہے کہ شراءِ قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہوجاتا ہے ورنہ شراء اور عتق میں بظاہر منافات ہے کیونکہ شراء ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے اور مُثبت اور مزیل کے درمیان منافات ظاہر ہے پس جسطرح یہاں شراءِ قریب کے لئے جو کلام استعمال کیا گیا ہے وہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے آزاد ہونا ہے۔ اسی طرح اعتراض میں پیش کردہ کلام "للّٰہ علیّ ان اصوم رجبا" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے۔

ہاں۔ مذکورہ جواب پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجَب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیئے تھی کیونکہ شے کا موجَب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ مذکورہ کلام للّٰہ علیّ الخ سے یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یمین اس کلام کا موجَب تو ہے لیکن حقیقت مہجورہ کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ عادتًا اور عرفًا متروک ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے یمین کا ثابت ہونا بھی عادتًا اور عرفًا متروک ہے یعنی مذکورہ کلام سے اگرچہ ایک فعلِ مباح کو حرام کرنا لازم آتا ہے لیکن عادتًا اس پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور حقیقت مہجورہ پر عمل کے لئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمینِ مہجور پر عمل کے لئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قائل کا قول 'للّٰہ' واللّٰہ کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور 'علیّ' نذر کا صیغہ ہے پس اس صورت میں نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے حقیقت ومجاز کا جمع کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے جمع کرنا لازم آیا۔ حالانکہ ایک لفظ سے دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے، دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے۔ بہرحال اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِاَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يُزَاحِمُ الْاَصْلَ۔

(ترجمہ) اور اس باب کا حکم یہ بھی ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا تو مجاز ساقط ہوجائیگا اسلئے کہ

CamScanner

مستعار (مجاز) اصل کا مزاحم نہیں ہوتا ہے۔

(تشریح) اس عبارت میں فاضل مصنف رہ ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں جس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ حقیقت اور مجاز کو شناخت کرنے کی علامت یہ ہے کہ لفظ حقیقی اپنے مصداق سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے مثلاً لفظ اب کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرنا درست نہ ہوگا اور لفظ اب کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ اب کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا دادا پر اب کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے اب کی نفی کرنا بھی درست ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ حقیقت اور مجاز پر عمل کرنے کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک مجاز پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ مجاز مستعار (عاریۃ پر لیا ہوا) ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور شئے مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی ہے یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار قابل عمل نہیں ہوتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ اصل کے مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ الغرض ضابطہ کے طور پر یہ بات مسلم ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً باری تعالےٰ کے قول " ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کے لئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کے لئے مجاز ہے۔ لہٰذا عقد کا لفظ مذکورہ آیت میں صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا کیونکہ حقیقت کی موجودگی میں مجاز کا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔ یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے۔ مثلاً ایک صاحب نے یہ سمجھ کر کہ رشاہد آگیا ہے یہ قسم کھائی کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا تو یہ یمین لغو ہوگی۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ حالف اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود قسم کھا کر کہتا ہے "بخدا شاہد آگیا ہے۔ بس یہ یمین غموس کہلائے گی اور اس کا حکم یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حالف اس قسم سے گنہگار تو ہوگا لیکن اس پر کفارۂ یمین واجب نہیں ہوگا۔ البتہ حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک اس پر کفارۂ یمین بھی واجب ہوگا۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا، یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ حالف اگر حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ حالف گنہگار ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور وجہ اسکی یہ ہے کہ حق جل مجدہٗ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے ایک سورۂ بقرہ میں اور ایک سورۂ مائدہ میں۔ سورۃ بقرہ میں یوں فرمایا ہے " لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن

یواخذکم بما کسبت قلوبکم " یعنی نہیں پکڑتا تمکو اللہ تمھاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمھارے دلوں نے کسب کیا ہے اور سورہ مائدہ میں اس طرح مذکور ہے " ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ " الآیۃ لیکن پکڑتا ہے تم کو اس قسم پر جسکو تم نے مضبوط باندھا ہے. سو اس کا کفارہ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ " بما عقدتم الایمان " اور " بما کسبت قلوبکم " دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ کسبت کے معنی بھی عزمت اور قصدت قلوبکم کے ہیں اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے " عقدت علی قلبی بان اترک الھویٰ " میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کرلیا ہے. بہرحال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں اور عزم اور ارادہ، یمین غموس میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے. لہذا یہ دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہونگی مگر سورۂ مائدہ میں مواخذہ کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے، کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک حکم مذکور ہو لیکن ایک میں مطلق اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے پس اسی قاعدے کے تحت یہاں بھی سورۂ بقرہ میں مذکور مواخذۂ مطلقہ کو اس مواخذۂ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائیگا جو سورۂ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جسطرح سورۂ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسیطرح سورۂ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونیوالے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا. احناف کیطرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونیکی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ " عقدتم الایمان " میں عقد سے عزم اور کسب مراد لینے کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا اور اس پر عمل کرنا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا. دوسری قسموں میں واجب نہ ہوگا. اور رہی آیت بقرہ " بما کسبت قلوبکم " تو یہ یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فردِ کامل اخروی مواخذہ یعنی حالف کا گنہگار ہونا ہے. لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا اور آیت بقرہ چونکہ غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اسلئے اخروی مواخذہ (گناہ) ان دونوں میں ثابت ہوگا. الحاصل آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ تو صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور رہا اخروی مواخذہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوگا۔

فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مَهْجُوْرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ.

(ترجمہ) پس اگر حقیقت متعذرہ ہو جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا یا مہجورہ ہو جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھیگا تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ اگر حقیقت متعذرہ ہو یا حقیقت مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں مجاز پر عمل ہوگا بشرطیکہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو۔ اور حقیقت مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو حقیقت متعذرہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ" خدا کی قسم میں کھجور کے اس درخت سے نہیں کھاؤنگا اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہونگے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہو تو اس درخت کے پھل اسکے مجازی معنی ہونگے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اسکی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اسکے مجازی معنی ہونگے یعنی پھلدار ہونیکی صورت میں حالف اس درخت کے پھل کھا کر حانث ہوگا اور پھلدار نہ ہونیکی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر متکلم نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھا لیا یعنی اس کی لکڑی کھا لی یا پتے کھالئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عین درخت کا کھانا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ مگر یہ اسی وقت ہے جبکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر حالف نے عین درخت نہ کھانے کی نیت کی ہو تو عین درخت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس مثال میں محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیونکہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا اور درخت کا نہ کھانا متعذر نہیں ہے بلکہ اس کا کھانا متعذر ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر ہے تو اس کو چھوڑ کر مجاز (پھل یا قیمت) کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یمین جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو اس کے ذریعہ اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنا مقصود ہوتا ہے۔ اور یہاں فعل منفی اکل (کھانا) ہے نہ کہ عدم اکل۔ اور اکل یعنی عین درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز (پھل یا قیمت) کیطرف رجوع کرنا درست ہوگا۔ اس جواب کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یمین، محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہوتی ہے یا محلوف علیہ سے روکنے کے لئے اور یہ دونوں باتیں اثبات میں ہوتی ہیں اگر یمین محلوف علیہ پر آمادہ کرنے کے لئے ہو تو اس کا اثبات میں ہونا ظاہر ہے مثلاً ایک شخص نے کہا بخدا میں پانی نوش کرونگا تو یہ یمین محلوف علیہ یعنی پانی نوش کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہے اور اثبات میں ہے اور اگر یمین، محلوف علیہ سے روکنے کے لئے ہو تو وہ بھی اثبات میں ہوتی ہے مثلاً ایک شخص نے کہا بخدا میں اس درخت سے نہیں کھاؤنگا تو یہ یمین محلوف علیہ یعنی اس درخت سے کھانے کو روکنے کے لئے ہے اور اس کلام کی تقدیری عبارت یہ ہے کہ اگر میں نے اس درخت سے کھایا تو مجھ پر کفارہ یمین واجب ہے اور اس صورت میں محلوف علیہ، اکل نخلہ ہوگا نہ کہ عدم اکل، اور اکل نخلہ متعذر ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز یعنی پھل یا قیمت کیطرف رجوع کیا جائیگا۔ حقیقت مہجورہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" بخدا میں خالد کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ حالف اپنا برہنہ یا چوکھٹ کے اندر داخل کر دے اور خود باہر رہے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں وضع قدم سے یہ معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ یہ معنی عرفاً متروک ہیں اور جب یہ معنی عرفاً متروک ہیں تو وضع قدم کے مجازی معنی مراد ہونگے اور وضع قدم کے مجازی معنی مطلقاً دخول کے ہیں لہذا حالف کا قول "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" واللہ لا ادخل فی دار خالد کے معنیٰ

میں ہوگا اور حالف خالد کے گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا خواہ برہنہ پا داخل ہو یا جوتے پہن کر، پیادہ پا داخل ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر حالف نے کلام کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے برہنہ پا چوکھٹ کے اندر رکھدیا اور خود باہر رہا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہ ہوگا لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر معنی حقیقی کی نیت کی ہو تو معنی حقیقی پر عمل کرنے سے حانث ہو جائیگا۔

> وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَةً اَلَا تَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا

(ترجمہ) اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومت مطلق جواب کیطرف راجع ہوگی اسلئے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے۔ اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادتاً مہجور کے مرتبہ میں ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کریگا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیونکہ بچہ کو چھوڑنا شرعاً مہجور ہے۔

(تشریح) سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ حقیقت اگر مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور بقول مصنف جو حقیقت شرعاً مہجور ہو اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو عادتاً حقیقتِ مہجورہ کا ہے یعنی جس طرح حقیقتِ مہجورہ عادتاً کی صورت میں مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ جو چیز شرعاً مہجور اور متروک ہو مسلمان بھی اپنے دین و عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز کرتا ہے۔ بہرحال حقیقتِ مہجورہ شرعاً، حقیقتِ مہجورہ عادتاً کے مرتبہ میں ہے۔ حقیقتِ مہجورہ عادتاً کی مثال سابق میں گذر چکی ہے۔ اب یہاں سے فاضل مصنف حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی دو مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ ان میں سے پہلی مثال یہ ہے کہ خصومت، قولِ باری "ولا تنازعوا" کی وجہ سے چونکہ شرعاً متروک ہے اسلئے توکیل بالخصومت، مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد ہوگا تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر ایک ہزار روپے کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی۔ اسلئے کہ توکیل بالخصومت کی حقیقت تو یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی ہر بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور اس کے مجازی معنی مطلقاً جواب کے ہیں یعنی وکیل، نعم کے ساتھ جواب دے اور مدعی کے دعوے کو تسلیم کرتے ہوئے مدعی علیہ پر ایک ہزار کا اقرار کرے یا لا کیساتھ جواب دے اور مدعی کے دعوی کو رد کرتے ہوئے مدعی علیہ پر ایک ہزار کا انکار کرے اور مطلقاً جواب توکیل بالخصومت کے مجازی معنی اسلئے ہیں کہ خصومت صرف انکار کا نام ہے۔ لہٰذا خصومت خاص ہوگی اور مطلقاً جواب جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے عام ہے پس یہاں خاص یعنی خصومت بول کر عام یعنی

مطلقاً جواب مراد لیا گیا ہے اور خاص بولکر عام مراد لینا مجاز ہے لہذا مطلقا جواب، خصومت کا مجاز ہوگا۔ مجاز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ خصومت سبب ہے اور مطلقاً جواب اس کا مسبب ہے پس یہاں سبب بولکر مسبب مرا دلیا گیا ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینا مجاز ہے لہذا خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا بھی مجاز ہے الغرض توکیل بالخصومت کی حقیقت چونکہ شرعاً مہجور اور متروک ہے اس لئے یہاں توکیل بالخصومت کے حقیقی معنی مراد نہ ہونگے بلکہ اس کے مجازی معنی (مطلقاً جواب) مراد ہونگے اور وکیل کو جس طرح مدعی کے دعوی کے انکار کا حق ہوگا اسی طرح اس کو مدعی علیہ پر ایک ہزار کے اقرار کا بھی حق ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے ورنہ حضرت امام زفر رح اور حضرت امام شافعی رح کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ انکی یہ ہے کہ موکل نے اسکو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار، مصالحت اور مسالمت ہے نہ کہ خصومت لہذا اقرار اسکی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ لہذا وکیل بالخصومت کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسری مثال جس کو مصنف نے پہلی مثال کی تائید میں ذکر فرمایا ہے یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے " واللہ لا اکلم ہذا الصبی " کہا تو اس کلام کی حقیقت مراد نہ ہوگی اور اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس کلام کے مجازی معنی مراد ہونگے اور ہذا الصبی سے ہذا الذات مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ میں اس بچہ سے اس کے بچپن کے زمانہ میں کلام نہیں کروں گا اور بچہ سے اس کے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور ترک تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے " من لم یرحم صغیرنا فلیس منا " جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اس حدیث میں بچوں کے ساتھ رحمت و رأفت کا معاملہ نہ کرنے پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترک کلام میں بھی چونکہ ترکِ ترحم ہے اسلئے بچوں کے ساتھ کلام، سلام ترک کرنے پر بھی وعید ہوگی اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کو کرنا حرام ہوتا ہے لہذا بچوں کے ساتھ ترک کلام کرنا حرام ہوگا اور حرام کام شرعاً مہجور اور متروک ہوتا ہے لہذا بچوں کیساتھ کلام سلام ترک کرنا شرعاً مہجور اور متروک ہوگا الغرض واللہ لا اکلم ہذا الصبی کی حقیقت یعنی بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے اور جب اس کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کیطرف رجوع کیا جائیگا اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا اور یہ معنی اسلئے مجازی ہیں کہ صبی، ذات اور وصف صبا سے مرکب ہونے کی وجہ سے کُل کے مرتبہ میں ہے اور ذات اس کا ایک جزء ہے اور کل بول کر جزء مراد لینا مجاز ہے لہذا صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا اور حالف کی مراد یہ ہوگی کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کرونگا اور ذات چونکہ بچپن، جوانی اور بوڑھاپے ہر زمانے میں موجود ہے اسلئے حالف ہر زمانے میں کلام کرنے سے حانث ہوجائے گا۔ یہاں دوسری مثال پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی صورت میں صرف ایک معصیت یعنی ہجران صبی اور ترکِ ترحم کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے لیکن مجاز یعنی ذات مراد لینے کی صورت میں تین معصیتوں کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے (۱) جب تک بچہ ہے تو ترکِ رحم لازم آئیگا (۲) اور بڑا ہونے کے بعد ترکِ توقیر لازم آئیگا (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن کے ساتھ کلام سلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کے لئے تین معاصی کا ارتکاب کرنا بالکل نا معقول بات ہے مناسب یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم کے باب میں قصد

CS CamScanner

معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہوکر لازم آتے ہیں قصداً لازم نہیں آتے اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف " واللہ لا اکلم ہذہ الذات کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران مومن لازم آتا ہے۔ اس جگہ یہ بھی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ہذا الصبی میں وصف صبا مشار الیہ میں ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ حاضر اور مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا یہاں بھی وصف صبا معتبر نہ ہوگا۔ اور جب یہاں وصف صبا معتبر نہیں ہے تو ذات معتبر ہوگی اور " ہذا الصبی " ہذہ الذات کے معنی میں ہوگا اور جب یہاں ہذا الصبی 'ہذہ الذات کے معنی میں ہے تو اس کو مہجور شرعی قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باب یمین میں حاضر اور مشار الیہ میں وصف ہر جگہ غیر معتبر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے ایک ضابطہ ہے وہ یہ کہ یمین جب ایسی شے پر منعقد کی جائے جو شے کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو تو وہ وصف داعی الی الیمین ہوگا یا داعی الی الیمین نہ ہوگا۔ اگر وہ وصف داعی الی الیمین ہے تو اس کا شرعًا اعتبار ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی۔ شے موصوف، معرفہ ہوکر مذکور ہو یا نکرہ ہوکر مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل رُطَبًا " یا ہذا الرطب بخدا میں رطب یا اس رطب کو نہیں کھاؤں گا تو یہ قسم وصف رطوبت کیساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر اس شخص نے تمر (چھوہارہ) ہونے کے بعد اس کو کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ رطب کا کھانا بعض اشخاص کے لئے مضر ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ وصف 'داعی الی الیمین ہے اور جب یہ وصف داعی الی الیمین ہے تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اگر وصف داعی الی الیمین نہیں ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ محلوف علیہ یعنی شئ موصوف نکرہ ہوگی یا اشارہ کیساتھ معرفہ ہوگی۔ اگر اول ہے تو اس صورت میں بھی وصف معتبر ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل لحم حمل " بخدا میں ... بکری کے بچہ کا گوشت نہیں کھاؤنگا۔ تو یہ قسم حمل کے گوشت کے ساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر اس شخص نے اس حمل (بچہ) کے بڑے ہونے کے بعد اس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں چونکہ وصف ہی محلوف علیہ کی شناخت کراتا ہے اسلئے نکرہ ہونے کی صورت میں وصف ہی مقصود بالیمین ہوگا اور جب وصف مقصود بالیمین ہے تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی وصف داعی الی الیمین ہو یا داعی الی الیمین نہ ہو۔ محلوف علیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں چونکہ وصف مقصود بالحلف ہوتا ہے اور وصف کے مقصود بالحلف ہونے کی وجہ سے یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوتی ہے اگرچہ وہ یمین حرام ہو اسلئے علماء نے کہا کہ اگر کسی نے نکرہ کے ساتھ کہا " واللہ لا اکلم صبیًا " بخدا میں بچہ سے کلام نہیں کروں گا تو یہ یمین بچپن کے ساتھ مقید ہوگی چنانچہ اگر بچہ کے بڑا ہونے کے بعد کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ اور اگر بچپن میں کلام کیا تو حانث ہوجائے گا۔ جیسا کہ کسی نے کہا بخدا میں شراب نوش کرونگا تو شرب خمر حرام ہونے کے باوجود یمین منعقد ہوجائے گی۔ اور شراب نہ پینے کی صورت میں یہ شخص حانث ہوجائیگا کیونکہ شرب خمر اگرچہ حرام ہے لیکن مقصود بالحلف ہے پس مقصود بالحلف ہونے کیوجہ سے شرب خمر پر یمین منعقد ہوجائے گی۔ اور اگر ثانی ہے یعنی محلوف علیہ (شئ موصوف) اگر اشارہ کے ساتھ معرفہ ہے تو وہ وصف معتبر نہ ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے کہا " واللہ لا آکل لحم ہذا الحمل " بخدا میں بکری کے اس

بچہ کا گوشت نہیں کھاؤں گا . تو یہ قسم بچہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد اس حالف نے اگر گوشت کھالیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ وصف حمل یعنی بچہ کے گوشت کا داعی الی الیمین نہ ہونا اسلئے ہے کہ حمل (بچہ) کا گوشت زیادہ نفع بخش ہوتا ہے اور جب اس کا گوشت زیادہ نفع بخش ہے تو یہ نہ کھانے کی قسم کا داعی کیسے ہو سکتا ہے . الحاصل محلوف علیہ اگر نکرہ ہو تو یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی وصف داعی الی الیمین ہو یا داعی الی الیمین نہ ہو اور اگر محلوف علیہ معرفہ ہو اور وصف داعی الی الیمین ہو تو یمین وصف کے ساتھ مقید ہوگی اور اگر وصف داعی الی الیمین نہ ہو تو یمین وصف کے ساتھ مقید نہ ہوگی . پس مذکورہ یمین واللہ لا اکلم ہذا الصبی میں محلوف علیہ (ہذا الصبی) معرفہ ہے اور وصف صبا داعی الی الیمین ہے لہذا اس وصف کا شرعاً اعتبار ہوگا اور یمین اس وصف کے ساتھ مقید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس بچہ سے اس کے بچپن کیوجہ سے کلام نہیں کرونگا۔ اور یہ معنی حدیث "من لم یرحم صغیرنا فلیس منا" کی وجہ سے شرعاً مہجور ہیں اور جب یہ معنی شرعاً مہجور ہیں تو معنی مجازی یعنی ذات کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ وصف صبا داعی الی الیمین کیوں ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ بچے چونکہ سفیہ اور بے ادب ہوتے ہیں اس لئے لوگ ان کے ساتھ کلام کرنے سے گریز کرتے ہیں بلکہ بسا اوقات ان کے ساتھ کلام نہ کرنے کی قسم کھانی پڑتی ہے .

فَاِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهٗ حَقِيْقَةٌ مُّسْتَعْمَلَةٌ وَّ مَجَازٌ مُّتَعَارَفٌ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ اَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ اَبِىْ حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى

(ترجمہ) پس اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ ہے اور مجاز متعارف ہے جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائیگا یا اس فرات سے نہیں پیئے گا تو امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے .

(تشریح) مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ اگر لفظ کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی مستعمل ہوں اور اس کے مجازی معنی متعارف ہوں تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبین رہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کے مطابق مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے . مجاز متعارف کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول مشائخ بلخ کا ہے اور ایک قول مشائخ عراق کا ہے . مشائخ بلخ کے نزدیک متعارف سے مراد غالب فی التعامل ہے یعنی حقیقت اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی بہ نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک متعارف سے مراد غالب فی التفاہم ہے یعنی لفظ جب بولا جاتا ہے تو اس سے ذہن کا انتقال اور تبادر معنی مجازی کی طرف ہوتا ہے اور لفظ سے معنی مجازی ہی زیادہ سمجھ میں آتے ہیں . مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ الحنطۃ" یا کہا "واللہ لا اشرب من ہذہ الفرات" اور کوئی نیت نہیں کی تو ان دونوں مثالوں میں حضرت امام صاحب رہ کے نزدیک حقیقت

پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر حالف نے کوئی نیت کی تو بالاتفاق اسکی نیت کے مطابق عمل ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں حنطہ کی حقیقت عین گندم ہے اور اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے کیونکہ لوگ عین گندم ابال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں اور حنطہ کے مجازی معنی گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی، غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانا، روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گیہوں کی روٹی کھاتے ہیں۔ بہرحال گندم کی روٹی کھانا، حنطہ کے لئے مجاز متعارف ہے اور اگر حنطہ سے گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے تو یہ حنطہ کے لئے عموم مجاز ہوگا کیونکہ عموم مجاز سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو۔ پس اندرونی حصہ کا کھایا جانا، گندم چبا کر کھانے کی صورت میں بھی متحقق ہے اور روٹی کھانے کی صورت میں بھی متحقق ہے۔ الغرض گندم کا اندرونی حصہ، حنطہ کے لئے عموم مجاز ہے۔ پس پہلی مثال میں اگر حالف نے کوئی نیت نہ کی تو حضرت امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک حالف اس وقت حانث ہوگا جبکہ اس نے عین گندم چبا کر کھایا ہو اسلئے کہ حنطہ کی حقیقت یہی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق اس وقت حانث ہوگا جبکہ حالف نے گندم کی روٹی کھائی ہو کیونکہ حنطہ کا مجاز متعارف یہی ہے۔ اور عین گندم چبا کر کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور ایک روایت کے مطابق عین گندم چبا کر کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا کیونکہ عموم مجاز دونوں صورتوں میں متحقق ہے عموم مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں صاحبین پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ گندم کا ستو کھانے سے بھی حالف کو حانث ہو جانا چاہیے کیونکہ ستو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہے اور حنطہ کے عموم مجاز میں داخل ہے حالانکہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا ستو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا الگ جنس ہے اور اس کا ستو الگ جنس ہے یہی وجہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے ستو کے عوض متفاضلاً بیچنا جائز ہے پس جب گندم کا ستو اس کے آٹے کی جنس سے نہیں ہے بلکہ دوسری جنس ہے تو حنطہ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے ستو کو شامل نہ ہوگا اور جب گندم کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز ستو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ محلوف علیہ ستو کو شامل نہیں ہے۔

اور دوسری مثال میں کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میں دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی نہیں پیونگا کیونکہ من الفرات میں "من" ابتدائے غایت کے لئے ہے اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتداء فرات سے ہو اور یہ معنی اسوقت متحقق ہو سکتے ہیں جبکہ پینے کے لئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ ان واسطوں کے بغیر منھ لگا کر پانی پیا گیا ہو الغرض دریائے فرات سے منھ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریا سے منھ لگا کر پانی پینا مروج بھی ہے جیسا کہ صحرا نشین اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریا سے منھ لگا کر پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ میں چلو یا برتن میں دریائے فرات سے پانی

لیکر نہیں پیونگا یعنی چلّو یا برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجازی معنی غالب الاستعمال بھی ہیں اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہیں کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلّو میں لے کر پانی پیتے ہیں۔ اور غالب الفہم اسلئے ہیں کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پانی پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں۔ یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منھ لگا کر پیتے ہیں۔ بہرحال چلّو یا برتن میں پانی لیکر پینا اس کلام کا مجازِ متعارف ہے اور مطلقاً پانی پینا خواہ منھ لگا کر ہو خواہ چلّو یا برتن میں لیکر ہو اس کلام کا مجاز عام ہے۔ امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت چونکہ حقیقت مستعلمہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے ان کے نزدیک منھ لگا کر پینے سے حالف حانث ہوگا اور چلّو یا برتن میں لے کر پینے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین رہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق چلّو یا برتن میں لیکر پینے سے حانث ہوگا اور منھ لگا کر پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق یعنی عموم مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں منھ لگا کر پینے سے بھی حانث ہوجائے گا اور چلّو یا برتن میں لیکر پینے سے بھی حانث ہوجائیگا۔ اور اگر حالف نے ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلتی ہو تو مذکورہ حالف حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نہر سے فرات کا نام منقطع ہوچکا ہے لہٰذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا۔ اور جب اس نہر سے ... پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف من ہذا الفرات کی جگہ من ماء الفرات کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حانث ہوجاتا۔ کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی نہیں پیونگا جو فرات کی طرف منسوب ہے اور جو نہر فرات سے نکل کر آتی ہے اس کا پانی فرات ہی کی طرف منسوب ہے یعنی نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام منقطع ہوگیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور جب یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے تو مذکورہ صورت میں حالف اس نہر کا پانی پینے سے حانث ہوجائے گا۔ ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کرلی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق عمل ہوگا۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ إِلٰى اَصْلٍ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَاِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِاِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ فَاعْتُبِرَ الرُّجْحَانُ فِي التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَ اَوْلٰى۔

(ترجمہ) اور یہ اختلاف ایک اصل کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحہ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے حتیٰ کہ امام صاحب کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ وہ کلام حقیقت واجب کرنے کے لئے منعقد نہ ہو

جیسا کہ قائل کے قول ہٰذا ابنی میں اپنے غلام سے جو اتنا ایک غلام ہوتے سے بڑا ہے پس امام ابوحنیفہ رہ نے تکلم میں رجحان کا اعتبار کیا ہے لہٰذا حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور حکم میں مجاز کے لئے رجحان ہے اسلئے کہ مجاز حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے لہٰذا مجاز اولیٰ ہوگیا۔

(تشریح) فاضل مصنف کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبین رہ کے درمیان سابق میں بیان کردہ اختلاف ایک دوسرے مختلف فیہ قاعدے پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلافی قاعدہ یہ ہے کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی اعتبار میں اصل اور راجح حقیقت ہے اور حقیقت متعذر ہونے کی صورت میں مجاز کیطرف رجوع کیا جاتا ہے اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ خلیفہ میں اصل اور حقیقت کا متصور ہونا ضروری ہے، اگرچہ اصل کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جائے۔ البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے۔ یعنی مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے چنانچہ حضرت امام اعظم رہ نے فرمایا کہ مجاز تکلم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم خلیفہ ہے پس حضرت امام صاحب رہ کے نزدیک اگر کلام من حیث العربیت یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو تو اس کا تکلم صحیح ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے اس کلام کے تکلم کا صحیح ہونا کافی ہوگا خواہ اس کلام کا ترجمہ صحیح ہو یا صحیح نہ ہو اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت امام صاحب رہ کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے مجاز کے خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی صحیح ہو اور اس کلام کا ترجمہ بھی درست ہو۔ بہرحال اگر کلام ترکیب نحوی اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہو یا بقول بعض صرف ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو اور وہ کلام معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے معنی مجازی کیطرف رجوع کیا جائیگا۔ صاحبین رہ نے فرمایا کہ مجاز حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے چنانچہ صاحبین رہ کے نزدیک ثبوتِ مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے لہٰذا اگر معنی حقیقی پر حکم لگانا ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبین رہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے لہٰذا خلیفہ ہونے کی جہت میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ یعنی مجاز کو حکم کے اعتبار سے حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہے۔ امام صاحبؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے لہٰذا تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے اس غلام کو جو عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے مخاطب کرتے ہوئے کہا " ہٰذا ابنی " تو یہ غلام حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین رہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ حضرت امام صاحب رہ کے نزدیک آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے کہ ہٰذا مبتدا اور ابنی اس کی خبر ہے اور اس کا ترجمہ جو لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے کیونکہ یہ کلام اثباتِ حکم کے لئے موضوع ہے البتہ خارج کلام سے استحالہ آیا ہے اس طور پر کہ غلام جسکی طرف ہٰذا سے اشارہ کیا گیا ہے وہ عمر میں قائل (مولیٰ) سے بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک بڑی عمر کا

آدمی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس جب یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے اور اس کا ترجمہ بھی درست ہے یعنی اس کلام کا تکلم صحیح ہے لیکن ایک خارج کی وجہ سے معنی حقیقی (بنوت) مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو مجاز (حریت) پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا اس کلام کا مجاز اس لئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) آزادی کو مستلزم ہے یعنی بیٹا ہونے کیلئے آزاد ہونا لازم ہے پس ہٰذا ابنی' ولا کا لیکن اسکے بنوت مراد ہو ملزوم ہے اور ہٰذا ابنی' ولا کا لیکن اسکی حریت مراد ہو لازم ہے اور یہاں ملزوم (وہ ہٰذا ابنی جس سے بنوت مراد ہو) بول کر لازم (وہ ہٰذا ابنی جس سے حریت مراد ہو) مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا چونکہ مجاز ہے اسلئے مذکورہ کلام یعنی 'ہٰذا ابنی' غلام کی آزادی کے لئے مجاز ہوگا۔ اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صحتِ مجاز کے لئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام لغو ہو جائے گا اسلئے کہ اس کلام کا تکلم اگرچہ صحیح ہے لیکن اس کلام کے معنی حقیقی پر حکم لگانا اور معنی حقیقی پر عمل کرنا محال ہے۔ الحاصل اس مثال میں صاحبین کے مذہب کے مطابق مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب مجاز کے خلیفہ ہونے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور اس کلام سے غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ صاحب منتخب الحسامی نے مذکورہ اصول میں اختلاف کے بعد اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چونکہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اس لئے امام صاحبؒ نے تکلم میں ترجیح کا اعتبار کیا ہے یعنی اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو تکلم بالمجاز کی بہ نسبت تکلم بالحقیقۃ اولیٰ اور راجح ہے کیونکہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو حقیقت مستعملہ مجاز متعارف سے اولیٰ ہوگی اور اسی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کا حکم راجح ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز کا حکم راجح یا تو اس لئے ہے کہ مجاز ایسا عام ہے جو حقیقت کے حکم کو بھی شامل ہے جیسا کہ عموم مجاز کی صورت میں ہوتا ہے یا مجاز کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہے جیسا کہ مجاز متعارف میں ہوتا ہے۔ بہرحال جب مجاز کا حکم راجح ہے تو صاحبین رح کے نزدیک حقیقت کی بہ نسبت مجاز متعارف یا عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا فاضل مصنف رح نے "لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ" عبارت میں عموم مجاز کے حکم کے راجح ہونے کی دلیل تو بیان فرمائی ہے لیکن مجاز متعارف کے حکم کے راجح ہونے کی دلیل بیان نہیں فرمائی ہے اگر مصنفؒ "لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ" کے بعد مجاز متعارف کے راجح ہونے کی دلیل ..... "واما لغلبۃ استعمالہ" بھی فرما دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ بلکہ اگر صرف 'لغلبۃ استعمالہ' فرما دیا جاتا تو یہ عموم مجاز اور مجاز متعارف دونوں کو شامل ہو جاتا کیونکہ مجاز متعارف اور عموم مجاز دونوں کا استعمال حقیقت کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے لیکن خادم کا خیال ہے کہ اوپر صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے مصنف نے صرف عموم مجاز کا ذکر کیا تھا اور فرمایا تھا "وعندہما العمل بعموم المجاز اولیٰ" لہٰذا یہاں صرف عموم مجاز کے راجح ہونے کی دلیل ذکر کی گئی ہے اور وہاں چونکہ مجاز متعارف کا ذکر نہیں کیا تھا اسلئے مجاز متعارف کے راجح ہونے کی دلیل بھی ذکر نہیں فرمائی۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيْقَةُ خَمْسَةٌ فَقَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ

CamScanner

ترجمہ ا۔ پھر جن قرائن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے ان کی تعداد پانچ ہے کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے

تشریح ا۔ یہاں سے مصنف رہ ان قرائن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے مصنف رہ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے (۱) محل کلام کی دلالت (۲) عادت کی دلالت (۳) ایسے معنی کی دلالت جو معنی متکلم کی طرف راجع ہے (۴) سیاق نظم کی دلالت (۵) فی نفسہ لفظ کی دلالت۔ یہ تعداد حضرت امام صاحب رہ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبین رہ کے نزدیک ان پانچ مواقع کے علاوہ ایک چھٹا موقع اور بھی ہے وہ یہ کہ اگر حقیقت، مجاز متعارف کے ساتھ معارض ہو جائے تو حقیقت متروک ہو جائیگی اور مجاز متعارف پر عمل ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطروں میں مذکور ہے۔ پہلا موقع یہ ہے کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں۔ محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ذات نبوی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ذات نبوی کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہٰذا ایسی صورت میں نبی کی طرف کذب کی نسبت سے احتراز کرنے کے لئے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائیگا مثلاً حدیث رسول "انما الاعمال بالنیات" کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں یعنی نیت کے بغیر افعال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے کیونکہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بغیر نیت کے بہت سے افعال موجود ہو جاتے ہیں پس اس کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اس لئے اس کلام کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب یا لفظ حکم مقدر ہے اور پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ترتبِ ثواب کے لئے نیت ضروری ہے چنانچہ اگر نیت نہ پائی گئی تو ثواب کا ترتب نہ ہوگا لیکن بلا نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ الغرض حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کذب کی نسبت کرنا بھی لازم نہ آئے گا۔ اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب کا مرتب ہونا اور احناف و شوافع کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے۔ اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب نیتوں پر موقوف ہے اور جب ایسا ہے تو حدیث کا ترجمہ بھی درست ہو جائے گا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ بہر حال محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حدیث مذکور کے حقیقی معنی متروک ہیں اور مجازی معنی مراد ہیں۔

CamScanner

وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ :- اور حقیقت کبھی عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے متروک ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے ۔

تشریح :- دوسرا موقع یہ ہے کہ معنی حقیقی دلالتِ عادت کی وجہ سے متروک ہوجاتے ہیں کیونکہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو متکلم کی مراد سمجھائی جاسکے پس جب کلام معنی لغوی سے نقل کرلیا گیا ہو اور عرفاً اور عادتاً دوسری شے میں مستعمل ہو تو عادت اور عرف کی وجہ سے معنی لغوی (معنی حقیقی) متروک ہوگا اور معنی منقول الیہ یعنی معنی مجازی پر عمل ہوگا ۔ یہ خیال رہے کہ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت اس صورت میں متروک ہوگی جبکہ حقیقت مستعمل نہ ہو اسلئے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقتِ مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔ اس موقع کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے ارکانِ نماز اور ارکان حج کا ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ صلوٰۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول " یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ " اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " اذا دُعِیَ احدکم الیٰ طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیاکل وان کان صائماً فلیصل " میں صلوٰۃ کے معنی دعاء کے ہیں پھر لفظ صلاۃ کو ارکانِ معلومہ (نماز) کی طرف نقل کرلیا گیا اور لغوی معنی کو عرفاً اور عادتاً ترک کردیا گیا چنانچہ جب لفظ صلوٰۃ بولا جاتا ہے تو اس سے ارکانِ معلومہ (نماز) کیطرف ذہن منتقل ہوتا ہے لہٰذا اگر کسی نے " للّٰہ علیّ ان اصلی " کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعا واجب نہ ہوگی ۔ یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعا) متروک ہونگے اور معنی مجازی (نماز) پر عمل کرنا واجب ہوگا ۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً ارادہ کرنے کے ہیں پھر شریعت میں مناسکِ معہودہ (ارکان حج) کی طرف نقل کرلیا گیا چنانچہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے چنانچہ اگر کسی نے " لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَحُجَّ " کہا تو اس پر ارکان حج اور مناسک حج کا ادا کرنا لازم ہوگا ۔ اسی طرح اگر کسی نے نخلہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور کہا " واللّٰہ لا آکل من ہذہ النخلہ " تو اس سے اس کے مجازی معنی (یعنی پھل یا قیمت) مراد ہوں گے کیونکہ اس کے حقیقی معنی یعنی عین نخلہ کا کھانا عادتاً متروک ہے ۔ اسی طرح اگر کسی نے " واللّٰہ لا اضع قدمی فی دار فلان " کہا تو اس کے مجازی معنی یعنی داخل ہونا مراد ہوگا کیونکہ اس کے حقیقی معنی (برہنہ پا قدم رکھنا) عادتاً متروک ہیں ۔

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِيْنِ الْفَوْرِ.

ترجمہ :- اور ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں ہے ۔

تشریح :- تیسرا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہوجائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہوجائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے جیسا کہ یمین فور میں ہے

لفظ فوراً مِن فارَتِ القِدرُ" سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب ہانڈی جوش مارنے لگے۔ پھر جوشِ غضب کا اعتبار کرکے فور کے ساتھ اس حالتِ غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یمین فور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوشِ غضب کی حالت میں ہوتا ہے۔

بہرحال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جائے اس کو یمین فور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالتِ غضب پر ہوتا ہے۔ اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے اس سے کہا "ان خرجتِ فانت طالق" اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سنکر عورت نکلنے سے باز رہی پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو نکل کر چلی گئی۔ پس ایسی صورت میں اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کلام (ان خرجت فانت طالق) کے حقیقی معنی عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر بہرصورت نکلنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہ ہی معین خروج ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم مطلقاً نکلنے سے منع کرنا نہیں چاہتا ہے بلکہ خاص طور سے اس وقتِ غضب میں نکلنے سے منع کرنا چاہتا ہے اور یہ خصوصی صورت اور خروجِ معین اس کلام کا مجازی معنی ہے پس متکلم کے اندر پیداشدہ اس قرینۂ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت یعنی عموم متروک ہوگا اور مجاز یعنی خروج معین مراد ہوگا۔ چنانچہ یہ عورت اگر اسی حالتِ غضب میں نکل کر چلی گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکل گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۔ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا

ترجمہ:۔ اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظلمین نارًا" میں ہے۔

تشریح:۔ چوتھا موقع یہ ہے کہ سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہو جاتے ہیں یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی متروک اور غیر مراد ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے ہم نے ظالم یعنی کافر لوگوں کے لئے جہنم کی آگ تیار کی ہے۔ یہ کلام یعنی "من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر" دو چیزوں میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے میں حقیقت ہے لیکن "انا اعتدنا للظلمین نارًا" کی وعید اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں حقیقی معنی یعنی تخییر بین الایمان والکفر مراد نہیں ہے بلکہ یہ کلام مجازی معنی یعنی توبیخ پر محمول ہے اور کفر اختیار کرنے پر انکار ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں کفر اور ایمان کے بارے میں اختیار نہیں دیا گیا ہے بلکہ کفر اختیار کرنے اور ایمان قبول کرنے پر زجر و توبیخ کی گئی

ہے اور اس پر قرینہ " انا اعتدنا للظالمین نارا " ہے۔

صاحب نامی نے اس مقام کی تقریر اس طرح کی ہے کہ باری تعالیٰ کا قولُ فلیکفر " صیغۂ امر وجوب کفر میں حقیقت ہے لیکن سیاق کلام یعنی " انا اعتدنا للظالمین نارا " کے قرینہ سے اس معنی کو ترک کر دیا گیا ہے اور اس کو مجازی معنی (توبیخ) پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا " طلق امرأتی ان کنتَ رجلاً " اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی " اِن کنتَ رجلا " کے قرینہ سے متروک ہیں کیونکہ " ان کنت رجلا " ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے " اِن کنتَ رجلاً " متصل ہے، پس یہ کلام ان کنت رجلاً کے قرینہ سے مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا۔ اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور تجھ میں کچھ دم خم ہے تو میری بیوی کو طلاق دیکر دیکھ بہرحال سیاق کلام یعنی ان کنت رجلاً کے قرینہ سے " طلق امرأتی " کی حقیقت متروک ہے اور مجازی معنی (توبیخ) مراد ہیں۔

وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا إِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ فَاكِهَةً فَاَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِقُصُوْرٍ فِي الْمَعْنَى الْمَطْلُوْبِ فِي الْاَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِي الثَّانِيْ۔

ترجمہ:۔ اور لفظ کی فی نفسہ دلالت کی وجہ سے جیساکہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پس مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح جب قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس انگور کھالیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ پہلی مثال میں معنی مطلوب میں نقصان ہے اور دوسری مثال میں زیادتی ہے۔

تشریح:۔ پانچواں موقع یہ ہے کہ لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق، محل اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذِ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو نہ کہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے مثلاً لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں قوت ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں یہ معنی ناقص ہوں یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہو تو اس سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جس میں وہ معنی زائد ہوں۔ حاصل یہ کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے تو عمومی طور پر تمام افراد کو شامل ہو لیکن ماخذِ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے بعض افراد کے ساتھ مختص ہو پس اگر ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے معنیٰ زائد پر دلالت کرتا ہو تو وہ فرد اس سے خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنیٰ نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ وہ معنی ناقص بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اگر ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے معنی ناقص پر دلالت کرتا ہو تو اس سے وہ افراد خارج ہو جائیں گے جن میں وہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اگرچہ وہ معنی زائد بھی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں ایسے لفظ کو مشکک کے نام کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کے ساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ اس موقع کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل لحما" بخدا میں لحم (گوشت) نہیں کھاؤں گا اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی چنانچہ اگر حالف نے مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ اگرچہ لفظ لحم وضع کے اعتبار سے لحم سمک کو بھی شامل ہے چنانچہ قرآن پاک کی آیت "لتاکلوا لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے اور اسی کو دلیل بنا کر حضرت امام مالکؒ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ یہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف یعنی ل ح م کے اعتبار سے شدت اور قوت پر دلالت کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب، جنگ شدید ہو گئی اسی سے ملحمہ اور ملتحمۂ جنگ عظیم کے معنی میں آتا ہے اور ملح بمعنی نمک بھی تقوی طعام کے لئے ہوتا ہے پس لحم کو لحم اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں شدت اور قوت ہوتی ہے اور شدت اور قوت اسلئے ہوتی ہے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا ہے اور رہی مچھلی تو اس میں خون نہیں ہوتا اسلئے کہ اگر مچھلی میں خون ہوتا تو وہ پانی میں زندگی بسر نہ کر پاتی اور اس کے حلال ہونے کے لئے ذبح کرنا شرط ہوتا پس مچھلی کا پانی میں زندگی بسر کرنا اور حلال ہونے کے لئے ذبح کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مچھلی میں خون نہیں ہے اور جب مچھلی میں خون نہیں ہے تو اس میں شدت اور قوت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو نقصانِ معنی کی وجہ سے مچھلی کا گوشت لحم کے ماخذِ اشتقاق کے دلالت کرنے کی وجہ سے لحم کے لفظ سے خارج ہو جائے گا اور مذکورہ قسم "واللہ لا آکل لحما" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا چونکہ نقصانِ معنی کی وجہ سے مچھلی پر لحم کا اطلاق نہیں ہوتا ہے اسلئے مچھلی فروخت کرنیوالے کو عرف میں بائع اللحم بھی نہیں کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "واللہ لا آکل فاکھۃ" بخدا میں فاکہہ (میوہ) نہیں کھاؤنگا۔ اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی چنانچہ اگر حالف نے انگور کھالیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ قسم کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی کیونکہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فانقلبوا فاکھین" وہ تنعم اور فرحت کے بعد واپس ہوئے اور تنعم اور فرحت و لذت ان چیزوں سے زائد ہے جن سے غذا حاصل کیجاتی ہے اور ان سے قوام بدن ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہو گئے اور انگور کھجور اور انار (جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض علاقوں میں غذا کے لئے انہیں پر اکتفا کیا جاتا تھا اور انھیں سے بدن کا قوام تیار ہوتا تھا) میں ایسے کمال کے معنی موجود ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں۔ پس لفظ فاکہہ چونکہ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں نقصان اور ضعف ہے تو فاکہہ کے ماخذِ اشتقاق میں اور مادہ حروف کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں خارج ہو جائینگی

جن میں یہ معنی کامل اور قوی ہیں اور سابقہ بیان کے مطابق انگور، کھجور، اور انار میں فاکہہ کے معنی چونکہ کامل اور قوی ہیں اس لئے لفظ فاکہہ ان چیزوں کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ صاحبین رح نے فرمایا ہے کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا، انگور، کھجور اور انار کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چیزیں عمدہ فواکہہ میں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ فواکہہ میں سے ہیں تو مذکورہ حالف ان چیزوں کے کھانے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام صاحبؒ کے زمانے میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے حضرت امام صاحبؒ نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور فرمایا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبین کے زمانے میں لوگ انگور وغیرہ کو چونکہ فواکہہ میں سے شمار کرنے لگے تھے۔ اس لئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور فرمایا کہ مذکورہ حالف انگور وغیرہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ مصنف رح نے انتہائی اختصار کے ساتھ اپنی زبان میں یوں فرمایا کہ اول یعنی لحم سمک میں معنی مطلوب یعنی لحم کے معنی چونکہ قاصر ہیں اسلئے لحم نہ کھانے کی قسم، لحم سمک کو شامل نہ ہوگی اور لحم سمک کے کھانے سے حالف حانث نہ ہوگا۔ اور ثانی یعنی عنب میں معنی مطلوب یعنی فاکہہ کے معنی چونکہ زائد ہیں اسلئے فاکہہ نہ کھانے کی قسم، عنب کو شامل نہ ہوگی اور عنب کھانے سے حالف امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال صریح، جیسا کہ اس کا قول بعتُ، اشتریتُ اور وَہبتُ۔ اور صریح کا حکم، حکم کا عین کلام کے ساتھ متعلق ہونا... اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا ہے حتیٰ کہ نیت سے مستغنی ہوگا کیونکہ صریح ظاہر المراد ہے۔

تشریح:۔ صریح، فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں ہے صَرُحَ، یَصْرُحُ صَرَاحۃً وصُرُوحۃً سے ماخوذ اور مشتق ہے لغوی معنی ظہور کے ہیں قصر اور محل کو صرح کے نام کے ساتھ اسی لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری عمارتوں کے مقابلہ میں بلند ہونے کی وجہ سے زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رح نے مولوی شرح حسامی میں لکھا ہے کہ صریح کے لغوی معنی خالص کے ہیں کیونکہ صریح، دیگر احتمالات سے خالص اور پاک ہوتا ہے اصطلاح میں صریح اس لفظ کو کہا جاتا ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں اس میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کی مراد سمجھ میں آجائے وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ مصنف رح نے صریح کی تعریف ذکر نہیں فرمائی بلکہ صرف اس کی مثالوں پر اکتفا کیا ہے کیونکہ تعریف کا مقصود مثالوں سے حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا تعریف ذکر کرنے کی چنداں ضرورت باقی نہ رہی۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رح نے فرمایا ہے کہ مصنف رح نے تعریف ذکر نہ فرما کر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ صریح کی تعریف

اسی طرح صریح اور واضح ہے جیسا کہ اس کے افراد صریح اور واضح ہیں، لیکن ایسا بھی نہیں کہ صریح کی تعریف کو بالکل نسیاً منسیا کر دیا گیا ہو بلکہ مصنف رہ نے اثنائے بیان میں "لانہ ظاہر المراد" فرما کر تعریف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ صریح کی مثال جیسا کہ بیع منعقد کرنے والے کا قول بعتُ میں نے فروخت کیا، اشتریتُ میں نے خریدا اور ہبہ کرنے والے کا قول وَہبتُ، میں نے ہبہ کیا۔ صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور وہ کلام اپنے معنیٰ اور مراد کے قائم مقام ہو۔ حتیٰ کہ کلام صریح کا حکم نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ کلام صریح سے بغیر نیت اور ارادے کے حکم ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے الحمد للہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن بلا اختیار زبان سے "انتِ طالق" نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، وجہ اس کی یہ ہے کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا اور نیت کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ معنی مرادی کو دوسرے احتمالات سے ممتاز کیا جا سکے۔ پس جب صریح میں دوسرا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو نیت کی ضرورت بھی پیش نہ آئے گی

وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَ ذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يَصِيْرَ مُتَعَارَفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ لٰكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْإِبْهَامِ احْتِيْجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ

ترجمہ:- کنایہ کا حکم یہ ہے کہ لفظ کنایہ پر عمل واجب نہیں ہوگا مگر نیت سے کیونکہ لفظ کنایہ، مستتر المراد ہوتا ہے اور کنایہ مجاز کی طرح ہے اس کے متعارف ہونے سے پہلے اور لفظ بائن، حرام اور ان دونوں جیسے الفاظ کا نام مجازاً کنایاتِ طلاق رکھ دیا گیا ہے اسلئے کہ ان الفاظ کے معانی معلوم ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور جس میں یہ الفاظ عمل کرتے ہیں پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے اور مجازاً ان الفاظ کا نام کنایہ رکھ دیا گیا۔ اور اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ نیت کے محتاج ہوتے ہیں پس جب نیت کی وجہ سے ابہام زائل ہو جائے گا تو ان الفاظ کے موجبات پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے اسی وجہ سے ان الفاظ کو بائن قرار دیا ہے۔

تشریح:- فاضل مصنف نے کنایہ کا حکم تو ذکر کیا ہے لیکن اس کی تعریف ذکر نہیں کی ہے۔ مولانا محمد یعقوب بنانی رہ نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف رہ نے کنایہ کی تعریف بیان نہ فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کنایہ کے افراد کے معانی اسی طرح مستتر اور پوشیدہ ہیں جس طرح کہ کنایہ کی تعریف مستتر اور پوشیدہ ہے لیکن ایسا بھی

نہیں کہ مصنف ؒ نے کنایہ کی تعریف بالکل ہی قلم انداز کردی ہو بلکہ اثنائے بیان میں "لانہ مستتر المراد" فرماکر تعریف کی طرف اشارہ کردیا ہے۔ بہرحال کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ کنایہ خواہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ متکلم کی طرف سے نیت پائی جائے یا نیت کے قائم مقام دلالتِ حال وغیرہ کوئی چیز پائی جائے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہٰذا اس کو واضح کرنے کے لئے متکلم کی طرف سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو نیت کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو چنانچہ اگر کسی نے اپنی رفیقۂ حیات سے "انتِ بائن" کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا نیت کے قائم مقام مثلاً دلالتِ غضب یا مذاکرۂ طلاق موجود ہو اگر نیت اور دلالت میں سے کوئی چیز موجود ہوگی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ مجاز جب تک لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو اس وقت تک مجاز بھی کنایہ ہی ہوتا ہے لیکن جب وہ لوگوں کے متعارف ہوجائے تو وہ کنایہ نہیں رہتا بلکہ صریح ہوجاتا ہے، کیونکہ متکلم جب اپنے کلام سے مجازی معنی کا ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ سامع سے اپنی مراد کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور متکلم کی مراد کے سلسلہ میں سامع متردد ہوجاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز کنایہ ہوجائے گا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہوگی جب تک کہ مجاز لوگوں کے درمیان متعارف نہ ہو ورنہ متعارف ہونے کے بعد مجاز بھی صریح ہوجائے گا اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ کنایہ جس طرح حقیقت میں موجود ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی موجود ہوتا ہے۔

وسمی البائن والحرام الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کنایہ وہ ہے جس کے معنی اور مراد پوشیدہ ہو اور طلاق بائن کے الفاظ مثلاً بائنٌ، حرامٌ، بتۃٌ اور بتلۃٌ ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی اور مراد معلوم ہے چنانچہ بائن بینونت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی جدا ہونے کے ہیں۔ حرام حرمت سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں۔ بتۃ، بتٌّ سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ کاٹنے کے ہیں اور بتلۃ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہرحال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور ان معانی میں یہ الفاظ صراحتاً مستعمل بھی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان الفاظ کو کنایات قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایات کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت کیونکہ ان الفاظ کے معانی تو معلوم ہیں ان میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے لیکن اس محل میں ابہام ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور اس میں عمل کرتے ہیں مثلاً انتِ بائنٌ کے معنی تو معلوم ہیں لیکن جس محل یعنی عورت میں بینونت اور جدائی واقع ہوگی اس میں ابہام ہے۔ معلوم نہیں کہ وہ عورت مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا شوہر سے جدا ہے پس اس ابہام کی وجہ سے مذکورہ الفاظ، چونکہ حقیقی کنایہ کے مشابہ ہوگئے اس لئے مجازاً مذکورہ الفاظ کو کنایات کے نام کے ساتھ موسوم کردیا گیا یعنی مشبہ بہ (حقیقی کنایہ) ذکر کیا گیا ہے اور مشبہ مذکورہ الفاظ) مراد لیا گیا ہے۔ اور اسی ابہام کی وجہ سے طلاق واقع کرنے کے سلسلہ میں شوہر نیت کا محتاج ہوگا۔ یہ بات یاد رہے کہ شوہر نیت کا محتاج اس لئے نہیں ہوگا کہ یہ الفاظ کنایات ہیں بلکہ اس لئے محتاج ہوگا تاکہ یہ متعین ہوجائے کہ بینونت اور جدائی کس چیز سے واقع کرنا

چاہتا ہے۔ خود اپنے سے جدا کر کے رشتۂ زوجیت ختم کرنا چاہتا ہے یا کسی اور چیز سے جدا کرنا چاہتا ہے پس جب رشتۂ زوجیت سے جدا کرنے کی نیت کی تو شوہر کی اس نیت سے مذکورہ ابہام دور ہو جائیگا اور یہ الفاظ بذاتہا اپنے موجبات اور مقتضیات میں عامل ہونگے چنانچہ نیت کے وقت ان الفاظ کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ کا مدلول طلاق بائن ہی کی صورت میں متحقق ہوتا ہے طلاق رجعی کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا۔ بہر حال یہ الفاظ بذاتہا عامل ہیں ایسا نہیں کہ یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوں اسلئے کہ اگر یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوں تو یہ الفاظ صریح طلاق سے کنایہ ہونگے اور ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ یہ الفاظ مکنی ہونگے اور لفظ طلاق مکنی عنہ ہوگا اور کنایہ (لفظ بولنا اور اس کے غیر مدلول کا ارادہ کرنا) میں مکنی بول کر مکنی عنہ کا ارادہ کیا جاتا ہے یعنی مکنی، مکنی عنہ کا عمل کرتا ہے۔ لہٰذا مذکورہ الفاظ میں سے مثلاً انتِ بائنٌ بول کر انتِ طالقٌ مراد ہوگا اور انتِ بائن وہ عمل کریگا جو انتِ طالق کرتا ہے اور صریح طلاق ہونے کی وجہ سے انتِ طالق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے انت بائن سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ الفاظ بذاتہا عامل ہیں اور صریح طلاق سے کنایہ نہیں کیا گیا تو یہ الفاظ بوائن ہونگے یعنی ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اسی کو مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ جب نیت کے ذریعہ ابہام دور ہوگیا تو ان الفاظ کا عمل بذاتہا ان کے مقتضیات میں واجب ہوگا اس کے بغیر کہ ان الفاظ کو صریح طلاق سے کنایہ قرار دیا جائے اور اسی وجہ سے ہم نے ان الفاظ کو بوائن قرار دیا یعنی ان کے ذریعہ طلاق بائن واقع ہوگی نہ کہ طلاق رجعی۔

اِلَّا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَهٗ لِلْحِسَابِ وَلَا اَثَرَ لِذٰلِكَ فِی النِّكَاحِ وَالْاِعْتِدَادُ یَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِهٖ مَا یُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَا نَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّیَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مَحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ فَاسْتُعِیْرَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهٖ۔

ترجمہ:۔ مگر آدمی کے قول "اعتدی" میں اس لئے کہ اس قول کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور نکاح ختم کرنے میں حساب کو کوئی دخل نہیں ہے اور اعتداد اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے حیض کے علاوہ کسی چیز کو شمار کرنے کا ارادہ کیا جائے پس جب قائل نے (اپنے اس قول سے) حیض کی نیت کی اور نیت سے ابہام دور ہوگیا تو اس قول سے دخول کے بعد طلاق بطریقِ اقتضاء ثابت ہو جائے گی اور دخول سے پہلے اس قول کو طلاق سے مستعار قرار دیا جائے گا کیونکہ یہ قول طلاق کا سبب ہے پس حکم اس کے سبب کیلئے مستعار لیا گیا ہے۔

(تشریح) یہ عبارت مصنفؒ کے سابقہ قول "و جعلناها بوائن" سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ طلاق کے تمام الفاظ کنایات بائن ہیں یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے (۱) اعتدی (۲) استبرئی رحمک (۳) انتِ واحدة۔ یہ تینوں الفاظ کنایات میں سے ہیں مگر اس کے باوجود ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن کیونکہ

ان تینوں الفاظ سے طلاق واقع کرنے کی صورت میں لفظ طلاق مقدر ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا ان تینوں الفاظ سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی. اسکی تفصیل یہ ہے کہ لفظ اعتدی سے جو اعتداد مفہوم ہے اس کے حقیقی معنی گننے اور شمار کرنے کے ہیں چنانچہ اِعْتَدَّ مالک کے معنی ہیں تو اپنا مال شمار کر. اور اس حقیقی معنی یعنی گننے اور شمار کرنے کو نکاح منقطع کرنے اور ملک نکاح زائل کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اعتداد کے حقیقی معنی سے نکاح کا ختم ہونا اور ملکِ نکاح کا زائل ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ اعتدی طلاق واقع کرنے میں بذات خود عامل نہیں ہوگا جیسا کہ انتِ بائن اور انت حرام وغیرہ الفاظ بذات خود عامل ہیں بلکہ لفظ طلاق جو اعتدی سے پہلے یا بعد میں مقدر ہوگا وہی عامل ہوگا اسلئے کہ لفظ اعتدی دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک تو یہ کہ تو حیض کے علاوہ دوسری چیزوں کو شمار کر. مثلاً اللہ نے جو نعمتیں تجھ کو دی ہیں انکو شمار کر، یا شوہر نے جو انعامات تجھ پر کیے ہیں انکو شمار کر. دوم یہ کہ عدت سے فارغ ہونے کے لئے تین حیض شمار کر. بہر حال لفظ اعتدی جب دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اور کسی ایک پر قرینہ موجود نہیں ہے تو متکلم کی مراد مبہم اور مستتر ہوگی لیکن متکلم نے جب نیت کی کہ تو عدت سے فارغ ہونے کیلئے تین حیض شمار کر تو اس نیت سے مذکورہ ابہام دور ہوگیا اور متکلم کی مراد منکشف ہوگئی اور جب نیت سے مذکورہ ابہام دور ہوگیا اور متکلم کی مراد واضح ہوگئی تو عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں لفظ اعتدی سے طلاق بطریق اقتضاء ثابت ہوگی یعنی اقتضاءً لفظ طلاق مقدر ہوگا۔ اور طلاق واقع کرنے میں یہی لفظِ طلاق عامل ہوگا اس طور پر کہ لفظ اعتدی کے ذریعہ شوہر نے اپنی بیوی کو عدت گذارنے کا حکم دیا ہے اور عدت گذارنے کا حکم سبقتِ طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی لہذا عدت گذارنے کے حکم کو صحیح کرنے کے لئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی اِعْتَدِّیْ لِاَنِّیْ طَلَّقْتُکِ تو عدت گزار کیونکہ میں تجھ کو طلاق دے چکا ہوں یا کونی طالقا ثم اعتدی» ، تو طلاق والی ہو جا پھر عدت گزار۔ یا «طلقی ثم اعتدی» تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار. بہر حال تینوں صورتوں میں لفظ اعتدی سے پہلے یا بعد میں بطریق اقتضاء لفظ طلاق مقدر ہوگا اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدی کا تکلم کرنے کی صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی. اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدت گزارنے کے حکم کو صحیح کرنے کی ضرورت کے پیش نظر لفظ طلاق کو مقدر ماننا ضروری ہے اور جو چیز ضرورةً مقدر اور ملحوظ ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اور ضرورت ایک رجعی طلاق ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے لہذا یہاں نہ وصف زائد یعنی بینونت ثابت کرنے کی ضرورت ہے اور نہ عدد زائد یعنی ایک سے زائد طلاق ثابت کرنے کی ضرورت ہے بلکہ صرف ایک رجعی طلاق ثابت کرنا کافی ہے۔ اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہوئی تو وہ چونکہ محل عدت نہیں ہوتی اور اس کے حق میں عدت ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کے حق میں یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ شوہر نے اس کو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض شمار کرنے کا حکم دیا ہے اور جب غیر مدخول بہا کو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض شمار کرنے کا حکم کرنا ممکن نہیں ہے تو لفظ اعتدی سے بطریق اقتضاء طلاق بھی ثابت نہ ہوگی کیونکہ عدت گزارنے کا حکم ہی سبقت طلاق کا تقاضا کرتا ہے اور غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی لہذا اس کو عدت گزارنے کا حکم کرنا سبقت طلاق کا تقاضا بھی نہیں کریگا. بلکہ شوہر کا قول اعتدی. طلاق سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی سے مجازاً «کونی طالقا» یا «طلقی نفسک» مراد ہوگا اور وجہ مجاز یہ ہوگی کہ طلاق، عدت کا سبب ہے اور عدت مسبب ہے اور عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے مسبب (عدت) کا مراد لینا چونکہ ممکن نہیں ہے اسلئے

مجازاً سبب (طلاق) مراد ہوگا اور غیر مدخول بہا پر طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت پر بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ یہ واضح رہے کہ ہم نے اعتدی سے مجازاً کوئی طالقا یا طلقی نفسک اس لئے مراد لیا ہے تاکہ سبب اور مسبب دونوں کے صیغوں میں یکسانیت رہے یعنی امر ہونے میں دونوں شریک رہیں ورنہ اگر اعتدی سے انت طالق یا انت مطلقۃ مراد لیتے تو مقصد اگرچہ اس صورت میں بھی حاصل ہو جاتا لیکن دونوں میں یکسانیت باقی نہ رہتی بلکہ اختلاف ہو جاتا کیونکہ اعتدی امر ہے اور انت طالق اور انت مطلقۃ خبر ہے۔

اس جگہ دو اعتراض وارد کئے جاسکتے ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب نہیں ہے لہٰذا مصنف رح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اہل اصول کے نزدیک سبب کا استعارہ مسبب کے لئے تو جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کے لئے جائز نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یعنی سبب بول کر مجازاً مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو عدت (مسبب) بول کر طلاق (سبب) مراد لینا کیسے درست ہوگا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے پس اس جگہ بھی محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کے لئے اتنا کافی ہے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا اس صورت میں جائز ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے غیر طلاق میں بالذات عدت نہیں پائی جاتی ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر کسی کی منکوحہ باندی آزاد ہو جائے تو اسے خیار عتق حاصل ہوتا ہے پس اس باندی نے اگر اپنے آپ کو اختیار کر لیا اور نکاح کو ختم کر دیا تو اس پر عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس عورت پر بھی عدت واجب ہوتی ہے حالانکہ دونوں صورتوں میں طلاق نہیں پائی گئی ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیساتھ خاص نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے اور تبعاً اور مشابہۃً غیر طلاق میں بھی عدت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب ہوتی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں ہوتی بلکہ خیار عتق چونکہ طلاق کے مشابہ ہوتا ہے اسلئے خیار عتق کی وجہ سے معتقہ پر عدت واجب کی گئی اور شوہر کی موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برائت رحم معلوم کرنے کے لئے واجب نہیں ہوتی بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے لہٰذا یہ واقع میں عدت نہ ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ یہ عدت مہینوں کے ساتھ شروع ہوتی ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

وَكَذَالِكَ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِيْ رَحِمَكِ

ترجمہ:- اور ایسے ہی اس کا قول استبرئی رحمک

تشریح:- ان تین الفاظ کنایات میں سے جن کے ذریعے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمکِ ہے اس کے معنی ہیں" اطلبی براۃ رحمکِ " تو اپنے رحم کی برارت اور پاکی طلب کر اور اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ طلب وطی اور بچہ کے لئے ہو یعنی شوہر نے کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کر تاکہ میں جماع کر لوں اور پھر اس کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کے لئے اپنا رحم پاک کر۔ نیت سے پہلے اگرچہ اس کلام کی مراد بھی مبہم اور مستتر تھی لیکن جب متکلم نے دوسرے احتمال کی نیت کی تو مذکورہ ابہام دور ہو گیا۔ اور عورت کے مدخول بہا ہونے کی صورت میں اس کلام سے اقتضاءً طلاق ثابت ہو گئی۔ اس طور پر کہ استبرئی رحمکِ کے ذریعہ شوہر نے اپنی بیوی کو دوسرے کسی آدمی کے ساتھ نکاح کرنے کے لئے برأتِ رحم کا امر کیا ہے اور اس مقصد کے لئے برأت رحم کا امر سبقتِ طلاق کا تقاضہ کرتا ہے یعنی کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کرنے کے لئے برأت رحم کا امر کرنا اسی وقت درست ہو گا جبکہ شوہر طلاق دے چکا ہو پس اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہو گی " استبرئی رحمکِ لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقتکِ " تو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے اپنا رحم پاک کر کیونکہ میں تجھ کو طلاق دے چکا ہوں۔ بہر حال اس جگہ بھی لفظِ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا استبرئی رحمکِ کے ذریعہ طلاق واقع کرنے کی صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہو گی اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس صورت میں استبرئی رحمکِ (جس کا حاصل عدت گزارنا ہے) طلاق سے مستعار ہو گا یعنی استبرئی رحمکِ سے مجازاً "کونی طالقاً" مراد ہو گا اور وجہ مجاز وہی ہے جو اعتدی کے تحت مذکور ہے یعنی استبرئی رحمکِ جس کا حاصل عدت گزارنا ہے مسبب ہے اور طلاق سبب ہے اور مسبب اگر سبب کے ساتھ خاص ہو، جیسا کہ یہاں ہے تو مسبب بول کر مجازاً سبب مراد لینا جائز ہے لہٰذا یہاں بھی مسبب یعنی استبرئی رحمکِ بول کر سبب یعنی کونی طالقاً مراد لینا جائز ہو گا اور اس کونی طالقاً سے طلاق واقع ہو جائے گی مگر غیر مدخول بہا عورت پر جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ چونکہ بائنہ ہی ہوتی ہے اسلئے یہاں بھی اس غیر مدخول بہا عورت پر طلاق بائن واقع ہو گی، نہ کہ طلاق رجعی۔ رہی یہ بات کہ غیر مدخول بہا کو خطاب کرنے کی صورت میں استبرئی رحمکِ سے دوسرے احتمال کی نیت کرنا سبقتِ طلاق کا تقاضہ کیوں نہیں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ استبرئی رحمکِ کا حاصل عدت گذارنا ہے اور غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہوتی لہٰذا برأت رحم طلب کرنے کے لئے یعنی عدت گزارنے کے لئے استبرئی رحمکِ سے غیر مدخول بہا کو خطاب کرنا بھی درست نہ ہو گا اور جب یہ درست نہیں ہے تو استبرئی رحمکِ سے مجازاً کونی طالقاً مراد لیا جائیگا۔

> وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّيْ ثُمَّ رَاجَعَهَا۔

ترجمہ:- اور اس پر حدیث وارد ہوئی کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا

سے فرمایا" اعتدی" پھر آپؐ نے ان کو رجوع فرمالیا۔
تشریح) اس عبارت میں مصنفؒ نے لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہونے پر مسلم شریف کی ایک حدیث سے استدلال کیا ہے۔ حاصل استدلال یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لائے آپ نے دیکھا کہ سودہ جنگ بدر میں قتل ہونے والے اپنے بعض افراد پر رو رہی ہیں اور مشرکین مکہ کے اشعار کے ساتھ مرثیہ گو ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بات ناگوار ہوئی پس آپؐ نے اس سے کہا" اعتدی" یعنی کلمہ اعتدی کے ذریعہ طلاق دی۔ سودہ بہت نادم ہوگئیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سفارش کی اور اپنی باری عائشہؓ کو دیدی اور کہنے لگیں رسول خدا میری آرزو تو صرف یہ ہے کہ میں قیامت کے دن آپکی بیوی بنکر اٹھوں پس اللہ کے رسول نے سودہ کی درخواست کو قبول کر لیا اور رجعت فرمالی اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسلئے کہ رجعت طلاق رجعی کے بعد ہوتی ہے نہ کہ طلاق بائن کے بعد۔ محشی فرماتے ہیں کہ مصنف رحؒ اگر یہ استدلال " وکذلک قولہ استبرئی رحمک " سے پہلے ذکر کرتے تو بہتر ہوتا اور ترتیب کلام برقرار رہتی۔ لیکن نہ جانے کیوں ایسا نہیں کیا۔ خادم کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ استبرئی رحمک بھی چونکہ اعتدی کے ہم معنی ہے اس لئے دونوں لفظوں سے طلاق رجعی واقع ہونے پر دونوں لفظوں کے بعد فاضل مصنف نے حدیث سے استدلال کیا ہے۔

> وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ۔

ترجمہ :- اور اسی طرح انت واحدۃ " طلقۃ کی نعت کا احتمال رکھتا ہے اور مرأۃ کی صفت کا احتمال رکھتا ہے پس جب نیت سے ابہام دور ہوگیا تو یہ کلام صریح طلاق پر دلیل ہوگا اپنے موجَب کے ساتھ عامل نہ ہوگا۔
تشریح :- مذکورہ تین کلمات میں سے تیسرا کلمہ انتِ واحدۃ ہے لفظ واحدۃ مرفوع ہو یا منصوب ہو یا موقوف ہو تینوں صورتوں میں طلاق کی نیت سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ اس میں بھی دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ لفظ واحدۃ کو بطریق حذف موصوف طلقۃ یعنی طلاق کی صفت قرار دیا جائے۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی انتِ طلقۃ واحدۃ۔ مگر چونکہ عورت بذات خود طلاق نہیں ہوتی بلکہ طالق ہوتی ہے اس لئے انت طلقۃ واحدۃ سے مراد " انت طالق طلقۃ واحدۃ " ہوگا۔ بہر حال لفظ واحدۃ بطریق حذف موصوف طلقۃ کی صفت واقع ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور تقدیری عبارت ہے "انتِ طلقۃ واحدۃ" پس موصوف حذف کردیا گیا اور صفت اس کے قائم مقام کردی گئی۔ یا لفظ واحدۃ کو مضاف اور مضاف الیہ کو حذف کرنے کے طریقہ پر طلقۃ کی صفت قرار دیا جائے اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی " انتِ ذاتُ طلقۃ واحدۃ " پس مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کردیا گیا اور مضاف الیہ کی صفت (واحدۃ) کو مضاف کے قائم مقام کردیا گیا اسکو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائم مقام کردیا۔ پھر موصوف

(طلقۃ) کو حذف کر کے صفت (واحدہ) کو اس کے قائم مقام کردیا گیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحدۃ کو عورت کی صفت قرار دیا جائے اس صورت میں معنی ہونگے تو اکیلی ہے یعنی تو مال وجمال میں اکیلی اور یکتا ہے۔ الغرض اس کلام میں بھی چونکہ دو احتمال ہیں اور کسی ایک احتمال پر قرینہ موجود نہیں ہے اس لئے اس کلام کی مراد بھی مبہم اور مستتر ہوگی مگر جب متکلم نے پہلے احتمال کی نیت کی تو مذکورہ ابہام دور ہوگیا اور یہ کلام صریح طلاق پر دلیل ہوگیا اسلئے کہ واحدۃ یعنی صفت کا ذکر موصوف یعنی طلقۃ بمعنی طلاق کے وجود پر دلیل ہے پس جس طرح صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح اس کلام سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ "انت واحدۃ" نکاح ختم کرنے کے سلسلے میں اس طریقہ پر عامل ہے جس طرح خادم نے ذکر کیا ہے ورنہ یہ کلام اپنے موجَب اور مقتضیٰ کے اعتبار سے عامل نہیں ہے کیونکہ اس کلام کا موجب تو توحد ہے اور توحد کو نکاح ختم کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ واحدہ اگر مرفوع پڑھا گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ متکلم نے طلاق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ واحدۃ، طلقۃ کی صفت واقع نہیں ہوسکیگا بلکہ انت مبتدا کی خبر واقع ہوگا اور معنی ہونگے تو اکیلی ہے یعنی حسن وجمال یا مال میں اکیلی ہے پس اس صورت میں اس کے حسن وجمال یا مال کا بیان ہوگا اور حسن وجمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر لفظ واحدہ کو نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور بالضرور طلاق واقع ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت نہ کی گئی ہو کیونکہ اس صورت میں لفظ واحدہ صرف طلقۃ کی صفت واقع ہوسکتا ہے اور طلاق کے لفظ سے بلانیت بھی چونکہ طلاق واقع ہوجاتی ہے اس لئے اس کلام سے بھی بلانیت طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور اگر واحدہ کو وقف یعنی سکون کے ساتھ پڑھا گیا تو اس کلام سے طلاق کا وقوع نیت کا محتاج ہوگا۔ عامۃ المشائخ کا مذہب وہی ہے جس کو ابتداء میں بیان کیا گیا ہے یعنی رفع، نصب اور سکون تینوں صورتوں میں طلاق کا وقوع نیت کا محتاج ہے اور اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام وجوہِ اعراب میں امتیاز کرنے پر قادر نہیں ہوتے لہذا وجوہ اعراب کا اعتبار نہ ہوگا

ثُمَّ الْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ هُوَ الصَّرِیْحُ فَاَمَّا الْکِنَایَةُ فَفِیْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَقْصُرُ عَنِ الْبَیَانِ بِدُوْنِ النِّیَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِیْمَا یُدْرَاُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰی اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعُقُوْبَةِ مَا لَمْ یَذْکُرِ اللَّفْظَ الصَّرِیْحَ لَا یَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ

ترجمہ پھر کلام میں اصل صریح ہے اور رہا کنایہ تو اس میں ایک گونہ قصور ہے اس حیثیت سے کہ وہ بغیر نیت کے بیان سے قاصر ہوتا ہے۔ اور یہ تفاوت ان چیزوں میں ظاہر ہوگا جو شبہات سے دور ہوجاتی ہیں۔ حتی کہ عقوبت واجب کرنے والے اسباب میں سے کسی سبب کا اپنی ذات پر اقرار کرنے والا جب تک لفظِ صریح ذکر نہ کرے عقوبت کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح :۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہے اور کنایہ خلاف اصل ہے کیونکہ کلام، افہام اور افادہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور اس مقصد میں صریح اتم اور اکمل ہے اور رہا کنایہ تو وہ مقصودِ کلام یعنی افہام میں اتم اور اکمل نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کنایہ مقصودِ کلام ثابت کرنے میں نیت یا نیت کے قائم مقام دلالتِ حال وغیرہ کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ ظہور اور خفاء کے اعتبار سے صریح اور کنایہ کے درمیان تفاوت ان حدود وکفارات میں ظاہر ہوگا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اسطور پر کہ صریح کلام سے حدود وکفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے ثابت نہیں ہوتے چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر کسی ایسے سبب کا اقرار کیا جو سبب عقوبت کو واجب کرتا ہو اور اقرار لفظ صریح سے نہ کیا ہو بلکہ کسی کنائی لفظ سے کیا ہو تو اس اقرار کی وجہ سے یہ شخص عقوبت کا مستحق نہ ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے زنا کا اقرار کرنے کے لئے کہا "انی جامعتُ فلانۃ جماعًا حرامًا" میں نے فلاں عورت سے حرام طریقہ پر جماع کیا یا واقعتُہا یا وطِئتُہا کے ذریعہ اقرار کیا تو اس پر حدِ زنا جاری نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ زنا کے معنی میں صریح نہیں ہیں ہاں اگر "نکتُہا" میں نے اس سے بدکاری کی یا "زنیتُ بہا" کے ذریعہ اقرار کیا تو مقر پر حدِ زنا جاری ہوگی کیونکہ لفظ "نکت" اور لفظ "زنا" زنا کے معنی میں صریح ہیں اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا "فجرتَ فلانۃ" یا "جامعتَہا" تو اس کہنے والے پر حدِ قذف جاری نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ الفاظ قذف میں صریح نہیں ہیں۔ لیکن اگر اس نے "زنیتَ بہا" یا نکتَہا کہا تو اس پر حدِ قذف جاری ہوگی اسلئے کہ یہ الفاظ قذف میں صریح ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو زنا کی تہمت لگاتے ہوئے کہا "زنیتَ" تو نے زنا کیا ہے اور مخاطب کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے کہا "ہُوَ کَمَا قلتَ" وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا تو اس مصدِّق یعنی ہو کما قلتَ کہنے والے پر بھی حدِ قذف جاری ہوگی حالانکہ "ہو کما قلتَ" زنا کی تہمت لگانے میں صریح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کما کا کاف تشبیہ کے لئے ہے اور ہمارے نزدیک کافِ تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم ثابت کرتا ہے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مصدِّق نے کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور متکلم نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو "ہو کما قلت" اس جگہ قذف میں صریح ہوگا نہ کہ کنایہ۔ ہاں اگر ایک آدمی کسی کو مخاطب کرتے ہوئے زنیتَ کہے اور مخاطب کے علاوہ تیسرے آدمی نے اس کے جواب میں "صدقتَ" کہا تو اس صدقتَ کہنے والے پر حدِ قذف جاری نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تو تہمت لگانے میں صادق ہے وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو، تو سچا آدمی تھا تو نے ایسی نازیبا بات زبان سے کیوں نکالی اور جھوٹ کیوں بولنے لگا .... اس صورت میں ظاہر ہے کہ صدقتَ کہنے والے کی طرف سے متکلم کی بات کی تصدیق نہ ہوگی بلکہ تردید ہوگی بہرحال جب یہ احتمال ہے تو یہ لفظ "صدقتَ" قذف میں صریح نہ ہوگا اور جب یہ لفظ صریح نہیں ہے تو اس لفظ "صدقت" کہنے والے پر حدِ قذف بھی جاری نہ ہوگی

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَۃِ وُجُوْہِ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَحْکَامِ النَّظْمِ وَہِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَۃِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِہٖ وَبِدَلَالَتِہٖ وَبِاِقْتِضَائِہٖ۔

ترجمہ :۔ اور چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقف ہونے کے انواع کی معرفت کے (بیان) میں ہے اور وہ انواع چار ہیں استدلال بعبارت النص، باشارت النص، بدلالت النص، اور باقتضاء النص۔

(تشریح) تقسیمات اربعہ میں سے چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد احکام نظم یعنی نظم اور لفظ کی مراد پر کس طرح واقف ہوگا۔ عبارت النص کے طریق پر یا اشارت النص کے طریق پر، دلالت النص کے طریق پر یا اقتضاء النص کے طریق پر۔ اس جگہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیم قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ کتاب اللہ کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے۔ پس جب واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم وقوف کی تقسیم ہے تو اس تقسیم رابع کو کتاب اللہ کی تقسیم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرادِ نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنیٰ کے حال کی طرف راجع ہے یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے ـــ عبارت النص سے ثابت ہے یا اشارت النص سے، دلالت النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطہ سے لفظ اور نظم کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنیٰ پر کس طرح دلالت کرتا ہے عبارت النص کے ساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارت النص کے ساتھ، دلالت النص کے ساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کے ساتھ۔ بہرحال مجتہد کا وقوف چونکہ لفظ اور معنیٰ دونوں سے مستفاد ہے اس لئے اس تقسیم کو بھی کتاب اللہ کی تقسیم قرار دیا گیا۔ مگر چونکہ اس تقسیم میں معنی اصل اور لفظ تابع ہے اس لئے اس تقسیم کے جملہ اقسام کو معنی کے اقسام قرار دیا گیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اول کی دو قسمیں (عبارت النص، اشارت النص) نظم کی قسمیں ہیں اور آخر کی دو قسمیں (دلالت النص، اقتضاء النص) معنی کی قسمیں ہیں۔ لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ چاروں قسمیں اس نظم کے اقسام ہیں جو معنی پر دال ہے یعنی تقسیم میں نظم اور معنی دونوں ملحوظ ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اس چوتھی تقسیم میں تین چیزیں ملحوظ ہیں۔ (۱) استدلال (۲) نظم (۳) معنی۔ پس جن لوگوں کی نظر استدلال پر پڑی انھوں نے کہا کہ یہ چاروں استدلال کی قسمیں ہیں اور جن کی نظر نظم پر پڑی انھوں نے ان کو نظم کے اقسام قرار دیدیا اور جن کی نظر معنی پر پڑی انھوں نے ان کو معنی کی قسمیں قرار دیدیا اور جنھوں نے نظم اور معنی دونوں پر نظر ڈالی انھوں نے کہا کہ ان میں سے بعض نظم کی قسمیں ہیں اور بعض معنی کی قسمیں ہیں مگر صحیح بات وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ چاروں اس نظم کی قسمیں ہیں جو معنی پر دال ہو۔ الغرض اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) استدلال بدلالت النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ اور ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کریگا یا معنی سے اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کے لئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ استدلال بعبارت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلال باشارت النص ہے اور اگر معنی سے دلیل پیش کریگا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی بغیر فکر و اجتہاد کے اس نظم سے مفہوم ہوگا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو وہ استدلال بدلالت النص ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں اس معنی پر نظم کی صحت عقلاً یا شرعاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو وہ استدلال باقتضاء النص ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ استدلالاتِ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

CamScanner

(فوائد) استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھکر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام استدلال من المعلول الی العلت ہے کیونکہ دھواں معلول اور آگ اسکی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھویں کی طرف منتقل ہونا اسی کا نام استدلال من العلت الی المعلول ہے کیونکہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول پر استدلال کیا گیا ہے۔ یہاں دوسری قسم مراد ہے کیونکہ مجتہد کا مقصود دلائل کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے یعنی دلائل سے احکام پر استدلال کیا جاتا ہے اور دلیل چونکہ مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اسلئے مؤثر سے اثر پر استدلال کیا گیا اور یہی دوسری قسم ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَاُرِيْدَ بِهٖ قَصْدًا

(ترجمہ) بہرحال اول وہ حکم ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔

(تشریح) تقسیم رابع کی پہلی قسم استدلال بعبارت النص ہے۔ لیکن یہاں اول سے مراد وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے پس "ماسیق الکلام لہ" سے اسی حکم کی تعریف کرنا مقصود ہے۔ عبارت النص یا استدلال بعبارۃ النص کی تعریف کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ماسیق الکلام لہ سے عبارت النص کی تعریف کرنا درست نہیں ہے اور درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عبارت نظم کا نام ہے اور ماسیق الکلام لہ (جس کے لئے کلام لایا گیا) حکم ہے اور نظم اور حکم کے درمیان تباین ہے اور کسی چیز کی تعریف اس کے مباین کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا ماسیق الکلام لہ کے ذریعہ عبارت النص کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا اور رہا استدلال تو وہ مجتہد کا فعل ہے یعنی عبارت سے استنباط کا نام استدلال ہے اور ماسیق الکلام لہ متکلم کا فعل ہے اور ایک کے فعل سے دوسرے کے فعل کی تعریف کرنا بھی بے معنی ہے۔ بہرحال ماسیق الکلام لہ سے نہ تو عبارت النص کی تعریف کی گئی ہے اور نہ استدلال بعبارۃ النص کی تعریف کی گئی ہے بلکہ اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے۔ اب تعریف یہ ہوگی کہ وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہے وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے قصداً اس کا ارادہ کیا گیا ہو۔ یہ خیال رہے کہ سَوق (لانا) عبارت النص میں بھی ہوتا ہے اور تقسیم ثانی کی دوسری قسم یعنی نص میں بھی ہوتا ہے لیکن عبارت النص میں جو سَوق ہے وہ اس سَوق سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے اسلئے کہ نص میں جو سَوق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سَوق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو۔ اس کو اس طرح سمجھئے کہ نظم کے اعتبار سے کلام کے معنی پر دلالت کرنے کے تین مرتبے ہیں (۱) کلام معنی پر اس طرح دلالت کرے کہ وہ معنی مقصود اصلی ہوں جیسے "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ" تعدد ازدواج کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور اس آیت کا مقصود اصلی بھی یہی ہے (۲) کلام جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی کلام کا مدلول تو ہو لیکن مقصود اصلی نہ ہو جیسا کہ نکاح کی اباحت اس آیت کا مدلول تو ہے لیکن مقصود اصلی نہیں ہے (۳) کلام جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی اس کلام کا مدلول تو نہ ہو لیکن اس کے مدلول کے لوازم میں سے ہو۔ جیسا کہ کتے کی بیع کا حرام ہونا رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے قول ”ان من السحت ثمن الکلب“ سے ثابت ہے اس طور پر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کتے کی قیمت حرام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب کتے کی قیمت حرام ہے تو اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہوگی الغرض کتے کی بیع کا حرام ہونا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا مدلول تو نہیں ہے لیکن مدلول (ثمن کلب کے حرام ہونے کے لئے) لازم ضرور ہے معنی اول قطعی طور پر کلام کا مسوق لہ ہوتا ہے اور معنی ثالث قطعی طور پر مسوق لہ نہیں ہوتا اور معنی ثانی من وجہ مسوق لہ ہوتا ہے اور من وجہ مسوق لہ نہیں ہوتا۔ من وجہ مسوق لہ تو اسلئے ہوتا ہے کہ متکلم نے اس کلام کے تلفظ سے افادہ معنی کا ارادہ کیا ہے یعنی یہ معنی متکلم کا مقصود ہوتا ہے۔ اور من وجہ مسوق لہ نہ ہونا اسلئے ہے کہ یہ معنی کلام کا مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے معنی مقصود اصلی ہیں۔ پس یہاں عبارت میں معنی کے لئے کلام کے مسوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام مطلقاً اپنے مفہوم اور معنی پر دلالت کرے خواہ وہ معنی مقصود اصلی ہوں یا مقصود اصلی نہ ہوں۔ اور جب ایسا ہے تو اس تعریف میں پہلا اور دوسرا دونوں مرتبے داخل ہوجائیں گے چنانچہ اگر کسی نے ” فانکحوا ما طاب لکم الآیۃ سے تعددِ ازدواج کی اباحت پر استدلال کیا تو جس طرح یہ عبارت النص کے ذریعہ استدلال کرنا ہے اسی طرح اگر کسی نے اس آیت سے نکاح کی اباحت پر استدلال کیا تو یہ بھی عبارت النص کے ذریعہ استدلال ہوگا، نہ کہ اشارت النص کے ذریعہ۔ اور نص میں جو سَوق ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی پر دلالت کرے وہ معنی اس کلام کا مقصود اصلی ہو پس نص کی تعریف میں مراتب ثلثہ میں سے صرف پہلا مرتبہ داخل ہوگا چنانچہ آیت ” فانکحوا ما طاب لکم“ الآیۃ تعدد ازدواج کے سلسلہ میں نص ہوگی اور اباحتِ نکاح کے سلسلہ میں ظاہر ہوگی اسلئے کہ اس آیت کے ذریعہ تعدد ازدواج کو بیان کرنا ہی مقصود اصلی ہے اباحتِ نکاح کو بیان کرنا مقصود تو ہے لیکن مقصود اصلی نہیں ہے۔

مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف میں ”اریدبہ قصداً“ کا جملہ ماسیق الکلام لہٗ کی توضیح اور تشریح کے لئے ذکر کردیا گیا اسلئے کہ ماسیق الکلام لہٗ خود ہی معنی کے مقصود ہونے پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہماری سابقہ تقریر سے واضح ہے۔

وَالْإِشَارَةُ مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْآيَة سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ إِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلٰى زَوَالِ أَمْلَاكِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ إِيْجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ۔

(ترجمہ) اور اشارۃ النص وہ ہے جو اول کی طرح نظم سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ میں کہ کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ مال غنیمت میں سے فقراء کے لئے حصہ واجب ہے۔ اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی ملک زائل ہوکر کفار کی طرف (منتقل ہوگئی) اور یہ دونوں حکم واجب کرنے میں برابر ہیں مگر یہ کہ تعارض کے وقت اول زیادہ حقدار ہے۔

(تشریح) تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے۔ یہاں بھی وہ حکم مراد ہے جو اشارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور تعریف یہ ہے کہ وہ حکم جو اشارت النص سے ثابت ہو وہ ہے جو اول کیطرح نظم سے ثابت ہو یعنی جس طرح عبارت النص سے ثابت شدہ حکم ثابت بالنظم ہوتا ہے اسی طرح اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم بھی ثابت بالنظم ہوتا ہے البتہ اشارت النص سے ثابت شدہ حکم کے لئے کلام نہیں لایا جاتا ہے۔ حاصل یہ کہ اشارت النص سے ثابت شدہ حکم اگرچہ نظم سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔ حسیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلاارادہ اس کے آس پاس کے لوگ بھی نظر آگئے تو بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور بلاارادہ نظر آجانا اشارت النص کے مرتبہ میں ہے۔ اشارت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے باری تعالیٰ کا یہ قول پیش کیا ہے" لِلفقراءِ المهاجرينَ الذينَ اخرجوا من ديارهم واموالهم" (پ ۲۸، رکوع ۴) یہ جملہ" ذِلِذِي القربىٰ واليتامى والمساكين وابن السبيل سے بدل ہے۔ یا بغیر واؤ کے اول پر معطوف ہے۔ دونوں صورتوں میں آیت کا مقصد خمس کے مصارف کو بیان کرنا ہے چنانچہ فرمایا کہ خمس کے مصارف یہ ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار (۲) یتیم بچے (۳) مساکین (۴) مسافر (۵) اور خاص طور پر وہ فقراء جنھوں نے اپنا گھر بار سب چھوڑ دیا۔ بہر حال اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ واجب ہے اور کلام کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے لہذا فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں سے حصہ کا واجب ہونا عبارت النص سے ثابت ہوگا۔ لیکن اس کلام میں اس بات کیطرف بھی اشارہ ہے کہ مہاجرین کا وہ مال جو مکہ میں رہ گیا ہے مہاجرین کی ملک سے نکل گیا اور کفار مکہ کی ملک میں داخل ہوگیا کیونکہ بعض مہاجرین مکہ میں صاحب اموال اور صاحب املاک تھے لیکن اس کے باوجود باری تعالیٰ نے ان کا نام فقراء رکھا اور فرمایا" للفقراء المهاجرين الذين" الآیۃ اور فقر کی حقیقت یہ ہے کہ ملک زائل ہوجائے یعنی زوال مِلک کا نام فقر ہے مال سے قبضہ کے دور ہونے کا نام فقر نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسافر کے قبضہ میں اگر مال نہ ہو بلکہ اس کے گھر مال ہو تو وہ غنی کہلائیگا اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان کے اموال پر کفار مکہ کے غلبہ کی وجہ سے ان کی ملک زائل ہوگئی اور ان کے اموال کفار کی ملک میں داخل ہو گئے۔ پس جب اس آیت میں مہاجرین کے اموال سے انکی ملک کے زائل ہونے کیطرف اشارہ ہے اور یہ بات" للفقراء" صیغہ سے مفہوم ہے اور کلام کا مقصود اور مسوق نہیں ہے تو مکہ کے اموال سے مہاجرین کی مِلک کا زائل ہونا اور کفار کی ملک میں آجانا اشارت النص سے ثابت ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت میں مہاجرین کو مجازاً فقراء کہا گیا ہے اسلئے کہ جو مال مکۃ المکرمہ میں تھا وہ مہاجرین کی ملک میں تھا مگر چونکہ وہ حضرات مدینہ میں حقیقۃً محتاج تھے اور اپنے اس مال سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے جو مال مکہ میں موجود تھا اسلئے انکو مجازاً فقراء کہدیا گیا جیسا کہ کفار کو اپنے کان آنکھ ناک اور زبان سے صحیح فائدہ نہ اٹھا سکنے کیوجہ سے باری تعالیٰ کے قول صم بکم عمی فهم لا یعقلون " میں مجازاً صم، بکم، عمی اور عدیم العقل کے ساتھ موسوم کر دیا گیا ہے۔ الغرض مہاجرین حقیقۃً فقراء نہیں تھے بلکہ مجازاً فقراء کہدیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ آیت اشارۃ النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت نہیں کریگی کہ مکہ میں موجود اموال سے مہاجرین کی ملک زائل ہوگئی اور کفار کی ملک ثابت ہوگئی۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف اصل ہے۔ پس

چونکہ یہاں مہاجرین کو حقیقۃً فقراء قرار دینا ممکن ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اسلئے مہاجرین کو مجازاً فقراء قرار دیکر خلاف اصل کا ارتکاب کرنا کسی طرح مناسب نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ عبارت النص اور اشارت النص حکم ثابت کرنے میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ نفس نظم سے ثابت ہوتا ہے اور دونوں قطعی الدلالت علی المراد ہیں یعنی مراد پر دونوں کی دلالت قطعی ہوتی ہے البتہ اگر دونوں کی دلالتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ عبارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ مقصود بھی ہوتا ہے اور کلام اسی کے لئے لایا بھی جاتا ہے اسکے برخلاف جو حکم اشارت النص کے ثابت ہوتا ہے وہ نہ مقصود ہوتا ہے اور نہ کلام اس کے لئے لایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو عبارت النص سے ثابت شدہ حکم اقوی ہوگا اور اشارت النص سے ثابت شدہ حکم غیر اقوی ہوگا اور اقوی غیر اقوی سے راجح ہوتا ہے لہذا عبارت النص سے ثابت شدہ حکم راجح ہوگا۔ ان دونوں میں تعارض کی مثال عورتوں کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے انھن ناقصات عقل ودین قیل مانقصان دینہن قال تقعد احدٰہن فی قعر بیتہا شطر عمرہا لاتصوم ولاتصلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتیں ناقصات عقل بھی ہیں اور ناقصات دین بھی۔ کہا گیا کہ ان کا نقصان دین کیا ہے آپ نے فرمایا کہ انمیں سے ایک عورت اپنی آدھی زندگی اپنے گھر میں بیٹھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے۔ یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہذا یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کے سلسلہ میں عبارت النص ہوگی۔ مگر اس حدیث میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہیں جیسا کہ امام شافعی رہ کا مذہب ہے اسلئے کہ آدھی زندگی نماز نہ پڑھنا اور روزہ نہ رکھنا حیض کی وجہ سے ہوگا اور زندگی کا حساب سال کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا اور سال کا حساب مہینوں کے ذریعہ ہوتا ہے لہذا آدھا مہینہ یعنی پندرہ یوم حیض کا زمانہ شمار ہوگا۔ بہر حال اکثر مدت حیض کا پندرہ یوم ہونا اشارت النص سے ثابت ہے لیکن اکثر مدت حیض کے سلسلہ میں یہ حدیث ابوامامہ باہلی کی حدیث اقل الحیض ثلثۃ ایام واکثرہا عشرۃ ایام کے معارض ہے اور ابوامامہ کی یہ حدیث عبارت النص کے قبیل سے ہے لہذا ابوامامہ کی یہ حدیث راجح ہوگی اور اکثر مدت حیض کا زمانہ دس یوم شمار ہوگا۔

وَاَمَّا دَلَالَۃُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَی النَّصِّ لُغَۃً لَا اِسْتِنْبَاطًا بِالرَّاْیِ کَالنَّہْیِ عَنِ التَّاْفِیْفِ یُوْقَفُ عَلٰی حُرْمَۃِ الضَّرْبِ مِنْ غَیْرِ وَاسِطَۃِ التَّاَمُّلِ وَالْاِجْتِہَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَۃِ حَتّٰی صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْکَفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَۃِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال ثابت بدلالۃ النص وہ حکم ہے جو معنیٔ نص سے لغۃً ثابت ہو نہ کہ رائے سے اجتہاد ہو جیسے نہی عن التافیف در آنحالیکہ اس کے ذریعہ تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے اور ثابت بدلالۃ النص ثابت باشارۃ النص کے مانند ہے حتی کہ دلالات نصوص سے حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے مگر تعارض کے وقت اشارت النص سے کمتر ہے۔

(تشریح) تقسیم رابع کی تیسری قسم دلالت النص ہے اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز وہ حکم ہے جو معنیٔ نص سے لغۃً ثابت ہوا ور مجتہد کے اجتہاد کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ مصنف رحؒ نے دلالت النص کی تعریف میں معنیٔ نص کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی سے لیکن یہ خیال رہے کہ یہاں معنی سے وہ معنی لغوی مراد نہیں ہیں جو نظم کا موضوع لہ ہیں کیونکہ یہ معنی تو عبارت النص کے قبیل سے ہیں بلکہ وہ التزامی معنی مراد ہیں جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں مثلاً کسی سے کہا گیا اضرب خالداً، تو خالد کو مار۔ تو اس سے لغۃً بات مفہوم ہوتی ہے کہ خالد کو رنج والم پہونچا حالانکہ اس لفظ کو صورتِ ضرب (مارنے) کے لئے وضع کیا گیا ہے خواہ تکلیف پہنچے یا نہ پہنچے اسی طرح "ولا تقل لہما اف" میں اف کے معنی موضوع لہٗ کلمۂ اف کا تلفظ کرنا ہے لیکن معنیٔ التزامی جو لغۃً مفہوم ہوتے ہیں وہ ایلام ہیں بہرحال دلالت النص کی تعریف میں معنی سے وہ التزامی معنی مراد ہیں جو معنیٔ لفظ سے لغۃً مفہوم ہوتے ہیں وہ معنی مراد نہیں ہیں جو لفظ کا موضوع لہ ہوتے ہیں۔ حاصل یہ کہ دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم معنی لغوی سے مستفاد تو ہوتا ہے لیکن بعینہٖ معنی لغوی نہیں ہوتا اور عبارت النص سے ثابت شدہ حکم بعینہٖ معنی لغوی ہوتا ہے۔ معنیٔ نص کی قید کے ذریعہ جسطرح عبارت النص اور اشارت النص خارج ہوگئے اسی طرح محذوف بھی خارج ہو جائے گا اسلئے کہ محذوف کا ثبوت بھی نفس نص سے ہوتا ہے نہ کہ معنیٔ نص سے اور وجہ ہے کہ محذوف کالمذکور ہوتا ہے۔ دلالت النص کی تعریف میں لغۃً کا لفظ معنیٔ نص کی تمیز ہے اور مراد یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کا فہم لغت پر موقوف ہوتا ہے شریعت اور عقل پر موقوف نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو لغۃً کی قید کے ذریعے مقتضیٰ دلالت النص کی تعریف سے خارج ہو جائیگا کیونکہ مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے یا عقلاً، لغۃً ثابت نہیں ہوتا لغۃً کی قید کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے قیاس بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ قیاس بھی لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رحؒ کا قول لا استنباطاً بالرای۔ لغۃً کی تاکید ہے۔ اور ان لوگوں پر رد ہے جو دلالت النص کو قیاس جلی قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالۃ النص میں حکم کا ثبوت معنیٔ لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے پس دلالۃ النص میں ایک تو اصل یعنی معنیٔ لغوی ہوگا اور ایک اسکی فرع یعنی معنیٔ لازم ہوگا اور ایک ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ ہوگی (مثلاً تافیف (کلمۂ اف کہنا) اصل ہے اور ضرب وشتم (معنی لازم) فرع ہے اور والدین کو تکلیف پہنچانا علت مشترکہ ہے یعنی جسطرح اذیتِ والدین کی وجہ سے ان کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح ضرب وشتم سے بھی منع کیا گیا ہے۔ بہرحال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور دلالت النص کی دلالت چونکہ ظاہر ہے اس لئے اس کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا۔

مصنف رحؒ کے رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان چند وجوہ سے فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالۃ النص کو ہر شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو اور لغت سے واقف ہو۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ دلالت النص پہلے سے مشروع ہے اور قیاس بعد میں مشروع ہوا ہے۔ ان چار باتوں میں فرق اس بات کی علامت ہے کہ دلالۃ النص قیاس نہیں ہے بلکہ قیاس اور چیز ہے اور دلالۃ النص اور چیز ہے۔

دلالۃ النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے جیسے والدین کے سامنے کلمۂ اف کہنے سے منع کرنا۔ اجتہاد اور تأمل کے بغیر اس سے اس بات کا علم ہوجاتا ہے کہ والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی حرام اور ممنوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اف" کا معنی موضوع لہ یہ ہے کہ والدین کے سامنے کلمۂ اُف کا تکلم مت کرو۔ اور یہی عبارت النص ہے اور اس معنی لغوی سے لازماً یہ بات بھی مفہوم ہے کہ والدین کو ضرب وشتم اور دیگر طریقوں سے ایذا مت پہنچاؤ۔ اس دوسرے معنی کو جاننے اور پہچاننے کے لئے کسی اجتہاد اور نظر وفکر کی بھی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہر وہ شخص جو لغات عرب سے واقف ہے اگرچہ مجتہد نہ ہو اس کلام کو سنتے ہی سمجھ لیگا کہ ضرب وشتم بھی حرام اور منہی عنہ ہے اور یہی دلالۃ النص ہے۔ الغرض مذکورہ کلام سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بطریق عبارت النص کلمۂ اف کا تکلم کرنا حرام اور ممنوع ہے اور بطریق دلالۃ النص ضرب وشتم اور ہر وہ طریقہ اختیار کرنا حرام ہے جس سے والدین کو ایذاء پہنچتی ہو۔ مصنف رہ کی بیان کردہ مثال میں قدرے مسامحت ہے۔ اس طور پر کہ مصنف رہ نے کلمۂ اف کہنے سے روکنے کو دلالت النص کی مثال قرار دیا ہے حالانکہ کلمۂ اف کہنے سے روکنا عبارت النص ہے نہ کہ دلالۃ النص۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف رہ یوں کہتے "کحرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التافیف۔ یعنی دلالۃ النص جیسے اس ضرب کا حرام ہونا جس کا علم نہی عن التافیف سے ہوتا ہے اس صورت میں ضرب وشتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیونکہ ضرب وشتم کی حرمت ہی دلالت النص سے ثابت ہے نہ کہ نہی عن التافیف۔

مصنف رہ نے دلالۃ النص کو قیاس قرار دینے والے حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالۃ النص سے ثابت شدہ حکم بھی قطعی ہوتا ہے حالانکہ قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے۔ پس دلالت النص اگر قیاس ہی کا نام ہوتا تو دلالت النص بھی قیاس کی طرح مفید ظن ہوتی۔ اسی طرح دلالۃ النص اور اشارت النص اس بات میں بھی یکساں ہیں کہ دونوں نص کی طرف مضاف ہوتے ہیں اس کے برخلاف قیاس کہ وہ رائے کی طرف مضاف ہوتا ہے پس دلالۃ النص اگر قیاس ہی کا نام ہوتا تو قیاس کی طرح دلالت بھی رائے کی طرف مضاف ہوتی۔ بہرحال دلالت النص اور اشارت النص دونوں قطعی الدلالت اور مفید یقین ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حدود وکفارات جس طرح اشارت النص کے ذریعہ ثابت ہوجاتے ہیں اسی طرح دلالت النص کے ذریعہ بھی ثابت ہوجاتے ہیں حالانکہ قیاس کے ذریعہ حدود وکفارات کا ثابت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ قیاس مفید ظن ہونے کی وجہ سے شبہ کا حامل ہوتا ہے اور شبہات کے ساتھ حدود وکفارات ثابت نہیں ہوتے بلکہ ساقط ہوجاتے ہیں اسلئے قیاس کے ذریعہ حدود وکفارات ثابت نہ ہوں گے اور دلالت النص میں قطعی ہونے کی وجہ سے چونکہ کسی طرح کا شبہ نہیں ہوتا اسلئے دلالۃ النص کے ذریعہ حدود وکفارات ثابت ہوجائیں گے۔ یہ خیال رہے کہ ہر قیاس ظنی نہیں ہوتا بلکہ وہ قیاس ظنی ہوتا ہے جس کا ثبوت علت مستنبطہ سے ہو ورنہ اگر قیاس کا ثبوت علتِ منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی الدلالت ہونے میں اور حدود وکفارات کو ثابت کرنے میں دلالت النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خبر واحد بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے مگر اس کے باوجود خبر واحد سے حدود وکفارات ثابت ہوجاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد کے ثبوت کے طریقہ میں شبہ ہوتا ہے نہ کہ اصلِ حدیث میں کیونکہ حدیث من حیث الحدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ جب اصلِ حدیث میں کوئی شبہ نہیں ہوتا تو اس سے حدود

و کفارات ثابت کرنے پر بھی کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی اصل میں شبہ ہوتا ہے لہٰذا اس سے حدود و کفارات ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔ دلالت النص کے ذریعہ حدود ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رض کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم کو ثابت کرنا ہے حضرت ماعز اسلمی رض پر حد زنا (رجم) کا ثبوت عبارت النص سے ہے اس طور پر کہ ماعز اسلمی ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق (سنگسار) زمین میں لیجا کر رجم کرنے کا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔ یہ حدیث ماعز اسلمی کے بارے میں چونکہ منصوص ہے اسلئے ماعز اسلمی پر حد زنا (رجم) کا اجراء اور اثبات عبارت النص سے ہوگا مگر یہ رجم ماعز اسلمی کو ماعز ہونے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ زانی محصن ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے۔ پس بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بحالت احصان زنا کرے گا اسکو رجم کیا جائے گا۔ ہر زانی محصن پر رجم دوسری نص سے بھی ثابت ہے اور وہ نص یہ ہے "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالاً من اللہ" یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے۔ الغرض زانی محصن پر رجم دلالۃ النص اور عبارت النص دونوں طریقوں پر ثابت ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے۔

دلالۃ النص کے ذریعہ کفارہ ثابت کرنے کی مثال وہ حدیث ہے جس کو امام بخاری رح نے روایت کیا ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک آدمی نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا ہوا۔ اس نے کہا رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر بیٹھا۔ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تیرے پاس آزاد کرنے کے لئے غلام ہے؟ اس نے کہا نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے؟ اس نے کہا نہیں! آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا بیٹھ جاؤ۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں۔ آپؐ نے فرمایا سوال کرنے والا کہاں ہے۔ اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں۔ آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کر دو۔ اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ ضرورت مند کون ہوگا۔ اس کا یہ جملہ سنکر محبوب خدا صلی اللہ علیہ وسلم ہنس پڑے اور فرمایا کہ یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔

یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے اسلئے عمداً جماع کرنے کی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ بطریق عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوگا۔ کیونکہ اعرابی پر کفارہ اسلئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے بلکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے لہٰذا اس جنایت کا صدور جس شخص سے بھی ہوگا بطریق دلالت النص اسی پر کفارہ واجب ہوگا پس وہ عورت جس سے مذکورہ اعرابی نے جماع کیا ہے اس نے بھی چونکہ رمضان کے ماہ میں عمداً روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کیا ہے اس لئے بطریق دلالت النص اس پر بھی کفارۂ صوم واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس اعرابی کے علاوہ کسی دوسرے نے جماع کر کے عمداً رمضان کا روزہ فاسد کر دیا

تو جنایت کے پائے جانے کی وجہ سے بطریق دلالۃ النص اس پر بھی کفارۂ صوم واجب ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اگر کسی نے عمداً کھا پی کر رمضان کا روزہ فاسد کر دیا تو بطریق دلالت النص اس پر بھی روزے کا کفارہ واجب ہوگا کیونکہ مذکورہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اسلئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے عمداً روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور یہ علت ماہ رمضان میں عمداً کھا کر یا پی کر روزہ فاسد کرنے کی صورت میں بھی متحقق ہے لہذا عمداً کھانے پینے سے روزہ فاسد کرنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ حضرت امام شافعی رہ کا خیال یہ ہے کہ صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے اور کھانے پینے کی صورت میں واجب نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کفارہ کی علت فساد صوم نہیں ہے بلکہ جماع ہے لہذا جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور جماع کے علاوہ دوسرے طریقوں پر روزہ فاسد کرنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

مصنفؒ کتاب کہتے ہیں کہ اشارۃ النص اور دلالۃ النص قطعی الدلالت ہونے میں اگرچہ دونوں برابر ہیں لیکن تعارض کے وقت دلالۃ النص، اشارۃ النص کی بہ نسبت کمتر ہوگی یعنی اگر ان دونوں کی دلالتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی لغوی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی موجود ہوتا ہے لہذا دونوں معانی کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم بغیر کسی معارضہ کے باقی رہی پس اس کی وجہ سے اشارت النص راجح ہوگیا اور دلالت النص مرجوح ہوگئی۔ صاحب نامی نے دلیل بیان کرتے ہوئے اس طرح فرمایا ہے کہ اشارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ نظم سے لغتہً بلاواسطہ ثابت ہوتا ہے اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ معنی التزامی کے واسطہ سے ثابت ہوتا ہے اور جو چیز بلاواسطہ ثابت ہوتی ہے وہ اقویٰ اور راجح ہوتی ہے لہذا اشارت النص سے ثابت شدہ حکم اقوی اور راجح ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے قتل خطا کے سلسلہ میں فرمایا ہے "ومن قتل مومنا خطاً فتحریر رقبۃ مومنۃ"۔ اس آیت میں بطریق عبارت النص خطاً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔ حضرت امام شافعی رہ اسی آیت سے بطریق دلالت النص قاتل عمد پر بھی کفارہ واجب کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ خطاً قتل کرنے والا کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے اور عمداً قتل کرنے والا بڑا مجرم ہے پس جب کم درجہ کے مجرم پر کفارہ واجب ہے تو بڑے مجرم پر بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رہ کے نزدیک قتل خطاء کی صورت میں کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ہے اور قتل عمد کی صورت میں بطریق دلالت النص ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا" سے بطریق عبارت النص یہ بات ثابت ہے کہ قاتل عمد کی سزا ہمیشہ کے لئے دوزخ میں رہنا ہے اور بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ آیت میں جزا کا لفظ مذکور ہے اور جزاء نام ہے کافی کا لہذا آیت میں جزاء سے پوری جزا مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عمد کی پوری جزاء دوزخ ہے اور جب پوری جزاء دوزخ ہے تو اس کے علاوہ کفارہ وغیرہ کی صورت میں اور کوئی جزاء واجب نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمایئے پہلی آیت سے بطریق دلالۃ النص قاتل عمد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النص کفارہ کا عدم وجوب ثابت ہے اور تعارض کی صورت میں چونکہ اشارت النص

کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے اشارۃ النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

مذہب احناف پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ قاتل عمد کی پوری جزاء جب دوزخ ہے اور اس کے علاوہ اس کی اور کوئی جزاء نہیں ہے تو پھر قاتل عمد پر قصاص اور بعض صورتوں میں (مثلاً باپ بیٹے کو قتل کردے یا قاتل اولیاء مقتول سے صلح کرلے) دیت کیوں واجب کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں تو کامل اور پوری جزاء ہی مراد ہے لیکن آیت میں جس جزاء کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزاء ہے یعنی قتل عمد کے فعل کی پوری جزاء دوزخ ہے اور قتل خطاء کے فعل کی پوری جزاء کفارہ ہے اور رہا قصاص اور دیت تو وہ فعل قتل کی جزاء نہیں ہے بلکہ محل قتل یعنی مقتول کی جزاء ہے کیونکہ یہ مقتول کے اولیاء کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص اور دیت کا واجب ہونا دوزخ کے کامل اور کافی جزاء ہونے کے منافی نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف" الآیۃ ہے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِیَادَۃٌ عَلَی النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّۃِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْہِ لِمَا لَمْ یَسْتَغْنِ عَنْہُ فَوَجَبَ تَقْدِیْمُہٗ لِتَصْحِیْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاہُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُکْمِہٖ حُکْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِہٖ یَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَۃِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَۃِ بِہٖ

ترجمہ:- اور بہرحال مقتضیٰ سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کے صحیح ہونے کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیونکہ منصوص علیہ مقتضیٰ سے بے نیاز نہیں ہے پس منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے مقتضیٰ کی تقدیم واجب ہے اس لئے کہ نص نے مقتضیٰ کا تقاضہ کیا ہے پس مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم ہوگیا اور مقتضیٰ سے ثابت ہونیوالا حکم دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ معارضہ کے وقت۔

تشریح:- تقسیم رابع کی چوتھی قسم مقتضیٰ (اسم مفعول) ہے اور مقتضیٰ منصوص علیہ پر ایسی چیز کے زیادہ کردینے کا نام ہے جو چیز منصوص علیہ کے صحیح ہونے کی شرط بنکر ثابت ہوئی ہو کیونکہ منصوص علیہ اس زائد چیز سے مستغنی نہیں ہے بلکہ اس کا محتاج ہے اور نص چونکہ اس زائد چیز کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے وہ زائد چیز منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط کی تقدیم مشروط پر ضروری ہے لہٰذا مشروط (منصوص علیہ) کو صحیح کرنے کے لئے شرط (زائد چیز) کو مقدم کرنا واجب ہے۔ پس مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ مل کر نص کا حکم واقع ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات نص یعنی کلام منصوص علیہ شرعاً اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے کیونکہ اگر اس زائد عبارت کو مقدر نہ مانا گیا تو کلام منصوص علیہ لغو ہوجائیگا لہٰذا کلام منصوص علیہ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زیادتی کا مقدر ماننا ضروری ہے۔ اس زیادتی پر چونکہ کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اس لئے وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی اور شرط شے، شے پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا وہ زیادتی

کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی۔ پس اس جگہ چار امور ہونگے۔ ایک وہ کلام منصوص علیہ جس کی صحت اس زیادتی پر موقوف ہے اس کو مقتضِی (بکسر الضاد) کہا جاتا ہے۔ اور دوم وہ زیادتی جس پر کلام منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے اور کلام منصوص علیہ کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اس کو مقتضٰی (بفتح الضاد) کہا جاتا ہے۔ سوم شرع کا اس بات پر دلالت کرنا کہ کلام منصوص علیہ اس زیادتی کے بغیر درست نہیں ہوگا اقتضاء ہے بعض لوگوں نے کہا کہ کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کو طلب کرنا اقتضاء ہے اور بعض نے کہا کہ مقتضِی اور مقتضٰی کے درمیان کی نسبت کا نام اقتضاء ہے۔ ان تینوں اقوال کی تعبیر اگرچہ الگ الگ ہے لیکن حاصل سب کا ایک ہے۔ چہارم وہ حکم جو مقتضٰی سے ثابت ہوگا۔ مصنف رح نے فرمایا کہ مقتضٰی اپنے حکم کے ساتھ ملکر نص (کلام منصوص علیہ) یعنی مقتضِی کا حکم واقع ہوگا اور مقتضِی کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ مقتضٰی (بالفتح) کا حکم مقتضٰی (بالفتح) کے تابع ہوتا ہے اور مقتضٰی (بالفتح) مقتضِی (بالکسر) کے تابع ہوتا ہے پس مقتضٰی (بالفتح) مقتضِی (بالکسر) کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوگا اور مقتضٰی (بالفتح) کا حکم مقتضِی (بالکسر) کیطرف مقتضٰی (بالفتح) کے واسطہ سے منسوب ہوگا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ سابق میں آپ نے مقتضٰی (بالفتح) کو مقتضِی (بالکسر) کے لئے شرط قرار دیا ہے اور شرط مقدم ہوتی ہے لہٰذا مقتضٰی مقتضِی سے مقدم ہوگا۔ اور ادھر آپ نے مقتضٰی کو مقتضِی کا حکم قرار دیا ہے اور حکم موخر ہوتا ہے لہٰذا مقتضٰی مقتضِی سے موخر ہوگا۔ پس ایک ہی چیز کا مقدم ہونا اور موخر ہونا دونوں لازم آیا حالانکہ یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں چنانچہ کلام منصوص علیہ یعنی ــــــ مقتضِی (بالکسر) کی صحت کے اعتبار سے مقتضٰی (بالفتح) مقتضِی (بالکسرہ) کے لئے شرط اور موقوف علیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ مقتضٰی (بالفتح) مقتضِی (بالکسر) کی تبعیت میں ثابت ہوتا ہے مقتضٰی مقتضِی کی حکم اور اس کی فرع ہے۔ پس مقتضٰی، مقتضِی پر ایک اعتبار سے یعنی شرط ہونے کے اعتبار سے مقدم ہوگا اور دوسرے اعتبار سے یعنی حکم ہونے کے اعتبار سے مُوخر ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مقتضٰی (بفتح الضاد) کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص (جس پر کفارۂ یمین واجب ہے) نے دوسرے آدمی کو خطاب کرتے ہوئے کہا "اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّیْ بِاَلْفِ دِرْہَم" تو اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کردے اس نے آزاد کردیا تو قائل کیطرف سے کفارۂ یمین ادا ہوجائے گا اور قائل پر ایک ہزار درہم ثمن واجب ہوگا اور اس غلام کی ولاء اسی قائل کو ملے گی۔ قائل کا یہ قول اَعْتِقْ عبدکَ عَنِّی بالف درہم، بیع کا تقاضا کرتا ہے گویا قائل یوں کہتا ہے "بِعْ عَبْدَکَ عَنِّی بالف درہم ثم کن وکیلی بالاعتاق" تو اپنا غلام میرے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر اور پھر میری طرف سے وکیل ہوکر اس غلام کو آزاد کر کیونکہ اگر بیع کو مقدر نہ مانا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" کی وجہ سے قائل کا قول "اَعْتِقْ عبدکَ عنی بالف درہم" لغو ہوجائے گا۔ لہٰذا قائل کے اس قول کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے بیع کو مقدر ماننا جائے گا پس قائل کا یہ قول یعنی امر بالاعتاق مقتضِی (بالکسر) ہوگا اور بیع مقتضٰی (بالفتح) ہوگی اور غلام کی ملک جو قائل کے لئے ثابت ہوگی وہ مقتضٰی (بالفتح) کا حکم ہوگا۔ اور مقتضٰی (بالفتح) یعنی بیع اور اس کا حکم یعنی ملک دونوں ملکر مقتضِی (بالکسر) کا حکم ہوگا۔ چنانچہ بیع، امر بالاعتاق کیطرف بلاواسطہ منسوب

ہوگی اور ملک امر بالاعتاق کیطرف بیع کے واسطے سے منسوب ہوگی۔ الغرض اس مثال میں بیع ایسی زائد چیز ہے جو صحت عتق کے لئے شرط بنکر ثابت ہوتی ہے اور شرط شی، چونکہ شی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے بیع صحت عتق پر مقدم ہوگی اور بیع اور اسکا حکم یعنی ملک دونوں مکرعتق کا حکم ہوگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عتق کے ضمن میں مذکورہ بیع بغیر ایجاب وقبول کے ہے حالانکہ ایجاب وقبول بیع کے ارکان میں سے ہیں لہذا یہ بیع درست نہ ہونی چاہیئے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مذکورہ بیع قصداً اور اصلاً ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ اقتضاءً اور عتق کے تابع ہوکر ثابت ہوئی ہے۔ اور ایجاب وقبول اس بیع کے لئے ضروری ہوتے ہیں جو بیع اصلاً اور قصداً ثابت کی جاتی ہے اور جو بیع ضمناً اور تبعاً ثابت ہو اس کے لئے ایجاب وقبول کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا لہذا ایجاب وقبول کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس بیع پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرت امام ابویوسف رح نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي اور الف درہم کا ذکر نہیں کیا تو اس صورت میں یہ کلام ہبہ کا مقتضی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ هَبْ لِي عَبْدَكَ ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْاِعْتَاقِ۔ تو میرے لئے اپنا غلام ہبہ کر پھر وکیل ہوکر اس کو آزاد کر۔ امام ابویوسف رح فرماتے ہیں کہ ہبہ کے تام ہونے کے لئے اگرچہ موہوب لہ کا قبضہ شرط ہے لیکن جس طرح تبعاً اور اقتضاءً ثابت ہونے والی بیع ایجاب وقبول سے مستغنی ہوجاتی ہے اسی طرح تبعاً اور اقتضاءً ثابت ہونے والا ہبہ بھی قبضہ کی شرط سے مستغنی ہوجائے گا۔ بہرحال اس صورت میں بھی غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوجائیگا اور وَلاء آمر کے لئے ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اس ہبہ کے قائل نہیں ہیں اور وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں ایجاب وقبول ساقط ہوجاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے . . . .

. . . . . . تو ہبہ کے لئے ہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور مذکورہ ہبہ میں چونکہ قبضہ موجود نہیں ہے اسلئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو آمر، غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب آمر، غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور آمر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی ولاء مامور ہی کے لئے ہوگی۔

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حکم قطعی کو ثابت کرنے میں دلالت النص اور مقتضیٰ دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح مقتضیٰ سے ثابت ہونے والا حکم بھی قطعی ہوگا۔ ہاں اگر دونوں میں تعارض واقع ہوجائے تو دلالت النص کو مقتضیٰ پر ترجیح حاصل ہوگی۔ یعنی دلالت النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اور مقتضیٰ سے ثابت شدہ حکم متروک ہوگا اسلئے کہ دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ کسی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہوتا بلکہ علی الاطلاق ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ کلام منصوص علیہ کو صحیح کرنے کی ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے ضرورت کے علاوہ میں مقتضیٰ سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا پس دلالت النص سے ثابت شدہ حکم اقویٰ ہوا اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر ترجیح ہوتی ہے۔ لہذا دلالت النص سے ثابت شدہ حکم راجح ہوگا اور مقتضیٰ سے ثابت شدہ حکم مرجوح ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ ام قیس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے حیض کے اس خون کے بارے میں دریافت کیا جو خون کپڑے کو لگ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اغسلیہ بالماء (ابن ماجہ، نسائی) اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کا دھونا جائز نہ ہو کیونکہ پانی کے ساتھ دھونے کے حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو۔ لیکن یہ حدیث بطریق دلالت النص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی دھونا جائز ہو اسلئے کہ حدیث کا مقصد نجاست حقیقیہ کو زائل کرنا ہے نہ کہ بعینہ پانی کو استعمال کرنا۔ اور اس کو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے اور یہ مقصد پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ الغرض اس حدیث کا مقتضیٰ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر حاصل نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی دلالۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور اسکے علاوہ تمام پاک سیال چیزوں سے ناپاک کپڑے کو دھونا جائز ہوگا۔

وَقَدْ يُشْكِلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَ اٰيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَا كَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَ مَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّؤَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَنَوٰى شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَا عُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ وَ كَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ۔

(ترجمہ) اور کبھی مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان سامع پر فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے حالانکہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی علامت یہ ہے کہ وہ جس نے اپنے غیر کا تقاضہ کیا ہے مقتضیٰ (بالفتح) کے وجود کے وقت ثابت ہو جاتا ہے اور (کلام منطوق جس کا محتاج ہو) جب وہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا گیا ہو تو کلام مذکور سے منقطع ہو جائے گا جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "واسئل القریۃ" میں ہے اسلئے کہ سوال اہل کی تصریح کے وقت قریہ سے محذوف کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ پھر وہ حکم جو مقتضیٰ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ نہیں پئے گا اور ایک مشروب کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائیگا کیونکہ مقتضیٰ کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے۔ امام شافعی رہ کا اختلاف ہے اور تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے اور اسی طرح دلالت النص سے

ثابت ہونے والا حکم تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ نص کے معنیٰ جب اس کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا اور بہرحال اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عام ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خاص بھی ہوگا اس لئے کہ وہ کلام کے صیغہ سے ثابت ہے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

(تشریح) مقتضیٰ اور محذوف دونوں میں سے ہر ایک چونکہ عبارت میں مذکور نہیں ہوتا بلکہ کلام اور عبارت کو صحیح کرنے کے لئے کلام میں زائد ایک چیز ہوتی ہے اس لئے سامع پر ان دونوں کے درمیان فرق کرنا بسا اوقات دشوار ہوجاتا ہے۔ اسی دشواری کے پیش نظر ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے محذوف لغۃً اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ محذوف اس چیز کا نام ہے جس کو کلام سے اختصار کے پیش نظر ساقط کردیا گیا ہو اور باقی کلام اس پر دلالت کرتا ہو۔ اسی کا نام لغۃً ثابت کرنا ہے بہرحال محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مقتضیٰ شرعاً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام کی صحت مقتضیٰ پر شرعاً موقوف ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ کلام کے اندر زیادتی اگر کسی حکم شرعی کی وجہ سے ہوئی نہ کہ حکم لغوی کی وجہ سے تو یہ زیادتی مقتضیٰ کے قبیل سے ہوگی اور اگر حکم لغوی کی وجہ سے ہوئی نہ کہ حکم شرعی کی وجہ سے تو یہ زیادتی محذوف کے قبیل سے ہوگی۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مقتضیٰ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے یعنی مقتضیٰ وہ ہے جس پر کلام کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوتی ہے۔ متاخرین کا مذہب یہی ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے لیکن متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ محذوف، مقتضیٰ کے قبیل سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ انھوں نے مقتضیٰ کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ کلام منطوق کو شرعاً یا عقلاً یا لغۃً صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینے کا نام مقتضیٰ ہے پس یہ تعریف مقتضیٰ کی تینوں قسموں کو شامل ہوگی اسی کے قائل متاخرین میں سے قاضی ابوزید ہیں۔ صاحب نامی نے متقدمین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام کو صحیح کرنے کے لئے جس چیز کو مقدر مانا جائیگا اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کو صدق متکلم کی خاطر مقدر مانا جاتا ہے یعنی اگر کلام میں زائد لفظ مقدر مان لیا گیا تو متکلم صادق ہوگا ورنہ کاذب ہوگا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "رُفِعَ عَنْ اُمَّتِیَ الْخَطَاءُ" بغیر تقدیر کے حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ میری امت سے خطا کو اٹھا لیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ امت سے خطاء کا صدور متحقق ہے۔ اور اگر خطاء سے پہلے عقاب وغیرہ کا لفظ مقدر مان لیا گیا تو ترجمہ یہ ہوگا کہ میری امت سے خطاً پر مواخذۂ اخروی اور عذاب اٹھا لیا گیا ہے۔ یعنی قیامت میں باری تعالیٰ خطاءً کسی کام کے کرنے پر مواخذہ نہیں فرمائیں گے اور یہ درست ہے۔ بہرحال یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کے پیش نظر لفظ عقاب مقدر مانا گیا ہے۔ دوم وہ جس کو صحت کلام کے لئے عقلاً مقدر مانا گیا ہو۔ جیسے "وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ" قریہ سے سوال کر۔ اور یہ ظاہر ہے کہ سوال قریہ سے نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اہل قریہ سے کیا جاتا ہے۔ لہٰذا قریہ سے پہلے لفظ اہل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "وَاسْئَلْ اَہْلَ الْقَرْيَةَ" سوم وہ جس کو صحت کلام کے لئے شرعاً مقدر مانا گیا ہو۔ جیسے "اعتق عبدک عنی بالف" میں بیع کو مقدر مانا گیا ہے۔ متقدمین ان تینوں قسموں کو مقتضیٰ ہی کہتے ہیں اور تعریف یہ کرتے ہیں کہ کلام منطوق کو صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینے کا مقتضیٰ ہے۔

CamScanner

وآیتہ ذلک سے دوسرا فرق بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقتضی (بالکسر) مقتضیٰ (بالفتح) کے ظہور اور وجود کے وقت اپنی سابقہ حالت پر ثابت اور برقرار رہتا ہے اسمیں لفظ اور معنیٰ کے اعتبار سے کسی طرح کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا ہے مثلاً کسی نے کہا " اِن اَکَلتُ فَعَبدِی حُرٌّ " پھر مقتضیٰ کو مقدر مان کر یوں کہا گیا" ان اکلت طعاما فعبدی حرٌ " تو باقی کلام یعنی مقتضی (بالکسر) میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا اس کے برخلاف محذوف کہ جب محذوف کو مقدر مان کر ذکر کیا جاتا ہے تو کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنی سابقہ حالت پر برقرار نہیں رہتا بلکہ متغیر ہوجاتا ہے. معنی کے اعتبار سے تغیر اس طور پر ہوگا کہ جو چیز مذکور کے ساتھ متعلق تھی وہ اس سے منقطع ہوجائے گی اور جس محذوف کو مقدر مان کر ذکر کیا گیا ہے اس کے ساتھ متعلق ہوجائے گی مثلاً باری تعالیٰ کے قول " واسئل القریۃ " میں سوال قریہ کے ساتھ متعلق ہے لیکن جب لفظ اہل محذوف کو مقدر مان کر ذکر کردیا گیا اور یوں کہا گیا" واسئل اہل القریۃ " تو یہ سوال قریہ سے منقطع ہوکر اہل کے ساتھ متعلق ہوجائیگا اور لفظوں میں تغیر ہوگا۔ قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہوجائے گا یعنی محذوف کو مقدر ماننے سے پہلے لفظ قریہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب تھا مگر لفظ اہل مقدر ماننے کے بعد لفظ قریہ مضاف الیہ واقع ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگیا۔ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اس دوسرے فرق کے تحت دو قاعدے معلوم ہوئے ایک تو یہ کہ مقتضیٰ (بالفتح) کے ظہور اور وجود کے وقت باقی کلام (مقتضی. بالکسر) متغیر نہیں ہوتا ہے. دوم یہ کہ محذوف کے ظہور کے وقت باقی کلام متغیر ہوجاتا ہے. لیکن ان دونوں قاعدوں پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ پہلے قاعدہ پر تو اس طرح کہ اگر کسی نے دوسرے آدمی سے خطاب کرتے ہوئے کہا اعتق عبدک عنی بالف درہم۔ اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری طرف سے آزاد کردے تو اس کلام کا مقتضیٰ (بالفتح) بیع ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا. اب اگر مقتضیٰ کو ظاہر کرتے ہوئے یوں کہا گیا، بع عبدک الی بالف وکن وکیلی بالاعتاق۔ اپنے غلام کو میرے ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوجا. تو یہ کلام متغیر ہوجاتا ہے اس طور پر کہ مخاطب ظہورِ مقتضیٰ سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضیٰ کے بعد آمر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہے ملاحظہ فرمائیے یہ مثال مقتضیٰ کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور مقتضیٰ کے بعد باقی کلام متغیر ہوگیا حالانکہ آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق ظہور مقتضیٰ کے بعد باقی کلام متغیر نہ ہونا چاہیئے تھا۔ اور دوسرے قاعدے پر نقض اس طرح وارد ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا " میں بعصاک الحجر کے بعد فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے مگر اس محذوف کو ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہتا ہے حالانکہ آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق کلام متغیر ہوجانا چاہیئے تھا بعض حضرات نے اس اعتراض کے جواب میں تکلف سے کام لیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قاعدے اکثری ہیں نہ کہ کلی۔ لہٰذا بعض ادوں میں مذکورہ قواعد کے خلاف پایا جانا ان قواعد کے لئے مضر نہ ہوگا۔

ثم الثابت بمقتضی النص سے تیسرا فرق ذکر کیا گیا ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جو حکم مقتضیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے وہ ہمارے نزدیک تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے اور مقتضیٰ میں چونکہ عموم کا احتمال نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا بہرحال ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں نہ عموم ہوتا ہے

اور نہ خصوص۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا وَاللّٰہِ لَا اَشْرَبُ ۔ بخدا میں نہیں پیوں گا۔ اور اس نے کسی ایک مشروب کے نہ پینے کی نیت کی تو اس کی یہ نیت معتبر نہ ہوگی۔ کیونکہ شراب (پینا) مشروب کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا لہذا اس جگہ مشروب اقتضاءً مقدر ہوگا اور حالف ہر مشروب کے پینے سے حانث ہو جائیگا یہ خیال رہے کہ ہر مشروب کے پینے سے حالف کا حانث ہونا اس لئے نہیں کہ مشروب (مقتضیٰ) عام ہے۔ بلکہ اس لئے ہے کہ ہر مشروب کے پینے میں شُرب کی ماہیت موجود ہے۔ پس ماہیتِ شُرب یعنی محلوف علیہ کے پائے جانے کی وجہ سے ہر مشروب کے پینے سے حالف حانث ہو جائیگا نہ کہ مشروب کے عام ہونے کی وجہ سے۔ الغرض اس جگہ مشروب (مقتضیٰ) چونکہ عام نہیں ہے اس لئے اس میں خصوص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس میں خصوص کا احتمال نہیں ہے تو کسی مخصوص مشروب کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ الحاصل ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں نہ عموم ہوتا ہے اور نہ خصوص اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عموم وخصوص دونوں الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ، لہذا مقتضیٰ جو معنی کے قبیل سے ہے اس میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص۔ اس کے برخلاف محذوف کہ وہ عموم اور خصوص دونوں کو قبول کرتا ہے کیونکہ محذوف کا ملفوظ ہوتا ہے اور ملفوظ عموم وخصوص کا احتمال رکھتا ہے لہذا محذوف بھی ان دونوں کا احتمال رکھیگا۔

حضرت امام شافعی رحمہم سے اختلاف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محذوف کی طرح مقتضیٰ میں بھی عموم وخصوص جاری ہوتا ہے لہذا ان کے نزدیک مذکورہ مثال میں حالف نے اگر کسی مخصوص مشروب کی نیت کرلی تو اس کی نیت معتبر ہوگی۔ الغرض تیسرے فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم اور خصوص جاری نہیں ہوتا اور محذوف میں جاری ہوتا ہے۔

وکذلک الثابت بدلالۃ النص سے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جس طرح مقتضیٰ عموم کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسی طرح دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم بھی عموم کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم معنی موضوع لہٗ کے لئے لازم معنیٰ ہوتا ہے لفظ موضوع کے لئے لازم معنیٰ نہیں ہوتا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ معنی کے عوارض میں سے۔ دوسری وجہ جسکو خود مصنف رح نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ دلالت النص سے ثابت شدہ حکم، معنیٰ نص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ معنیٔ نص اس حکم کی علت ہوتا ہے جیساکہ نص " ولا تقل لهما اف " سے بطریق دلالت ایذاء کے معنی مستفاد ہیں اور یہ ایذاء، حرمتِ تافیف کی علت ہے لہذا جہاں یہ علت موجود ہوگی وہیں حرمتِ تافیف کا حکم ہوگا۔ اب اگر ہم تخصیص کے قائل ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی جگہ ایذاء موجود ہو اور اس پر حرمتِ تافیف کا حکم مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہوگا تو ایذاء، حرمت تافیف کی علت نہ ہوگی۔ پس اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ ایذاء کبھی حرمتِ تافیف کی علت ہو اور کبھی علت نہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ ایک ہی معنی ایک جگہ علت ہو اور ایک جگہ علت نہ ہو۔ اسی کو فاضل مصنف نے اس طرح کہا ہے کہ جب کسی معنی کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا بلکہ جہاں بھی علت یعنی ایذا پائی جائے گی حرمتِ تافیف پائی جائیگی۔ یہ خیال رہے کہ اس جگہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے حرمتِ تافیف میں عموم آیا ہے حکم یعنی حرمتِ تافیف کے عام ہونے کی وجہ سے عموم نہیں آیا۔ اور اس طرح کے عموم کو عموم اور تعمیم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ بہرحال دلالت النص سے ثابت شدہ حکم میں بھی عموم اور خصوص جاری نہیں ہوتا ہے۔

CS CamScanner

"واما الثابت باشارۃ النص" سے مصنف رحؒ نے بیان کیا ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ اشارت النص کلام کے صیغہ اور نظم سے ثابت ہوتا ہے اور نظم کے عوارض میں سے عموم ہے لہٰذا اشارت النص میں عموم ہوگا۔ اور جو چیز عموم کا احتمال رکھتی ہے، اس میں چونکہ تخصیص کا احتمال بھی ہوتا ہے اسلئے اشارت النص میں تخصیص کا احتمال بھی ہوگا۔ حاصل یہ کہ عبارت النص کی طرح اشارۃ النص میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لیکن قاضی ابوزید کا خیال ہے کہ اشارت النص میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص۔ کیونکہ عموم اس چیز میں ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور رہا اشارت النص تو اس کی طرف اشارہ واقع ہوتا ہے اس کے لئے کلام لایا نہیں جاتا ہے۔ الغرض جب اشارۃ النص کے لئے کلام لایا نہیں جاتا تو اس میں عموم بھی نہ ہوگا اور جب اس میں عموم نہیں ہے تو تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔ پس جہاں اصل کا وجود نہ ہو وہاں اس کی فرع بھی موجود نہ ہوگی۔ اشارت النص سے ثابت شدہ حکم میں عموم اور خصوص موجود ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون" یہ آیت عبارت النص کے طریق پر شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ آیت کو اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے اور بطریق اشارت النص اس آیت سے یہ بات مفہوم ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اسلئے کہ باری تعالےٰ نے شہداء کو زندہ کہا ہے اور زندوں پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی ہے لہٰذا شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور نماز جنازہ نہ پڑھے جانے کا حکم عام ہے لیکن اس سے سید الشہداء حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیونکہ امام احمد نے عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی ہے۔ یہ مثال تو حضرت امام شافعی رحؒ کے مذہب کے مطابق ہے اور احناف کے مذہب کے مطابق مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول " وعلی المولود لہ رزقہن" بطریق عبارت النص باپ کے ذمہ نفقہ ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن بطریق اشارت النص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم عام ہے۔ مگر اس سے بیٹے کی باندی سے باپ کے وطی کرنے کو خاص کر لیا گیا ہے یعنی عموم کا تقاضہ تو یہ تھا کہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا بھی حلال ہو، لیکن اس کو عام سے خاص کر لیا گیا اور یہ کہا گیا کہ بغیر ضمان کے باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ مولود لہ کا لام چونکہ ملک کے لئے ہے اس لئے بیٹا باپ کا مملوک ہوگا مگر چونکہ شرعاً بیٹا باپ کا مملوک نہیں ہو سکتا اسلئے بقدر امکان عمل کرنے کے لئے اس کا اثر باقی رکھا گیا اور یوں کہا گیا کہ بوقتِ ضرورت باپ بیٹے کے جملہ مال کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ضرورت کاملہ جیسے زندہ رہنے کے لئے مطعوم اور مشروب کی ضرورت ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بیٹے کے مال میں تصرف کا مالک ہوتا ہے۔ دوم ضرورت ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اس کو ام ولد بنانا۔ ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی باندی میں بذریعہ وطی ضمان کے ساتھ تصرف کا مالک ہوگا۔

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ اُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا

(ترجمہ) اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے نصوص میں دوسری وجہوں سے عمل کیا ہے حالانکہ وہ ہمارے نزدیک فاسد ہیں۔

(تشریح) مصنفؒ کے بیان کے مطابق احناف کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں (۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص یعنی احناف صرف ان چار طریقوں پر استدلال کرتے ہیں انکے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر استدلال نہیں کرتے ہیں لیکن علمائے احناف کے علاوہ دوسرے حضرات ان چار طریقوں کے علاوہ بھی دوسرے طریقوں پر استدلال کرتے ہیں۔

چنانچہ ان حضرات نے فرمایا کہ دلالت کی دو قسمیں ہیں (۱) منطوق (۲) مفہوم۔ منطوق وہ ہے جس پر لفظ محلِ نطق میں دلالت کرتا ہو اور یہ عبارت النص، اشارت النص اور اقتضاء النص تینوں کو شامل ہے۔ پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) منطوقِ صریح (۲) منطوق غیر صریح۔ لفظ کے مدلولِ مطابقی اور مدلولِ تضمنی کو منطوق صریح اور مدلولِ التزامی کو منطوق غیر صریح کہا جاتا ہے۔ اور مفہوم وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے لیکن محلِ نطق میں نہیں بلکہ محلِ نطق کے علاوہ میں۔ پھر ان حضرات کے نزدیک مفہوم کی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ کا حال بھی مثبت مفہوم ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ کا حال بھی منفی مفہوم ہو اسی کا نام دلالت النص ہے۔ اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے مفہوم کے خلاف مفہوم ہو یعنی منطوق کا مفہوم اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ کا حال منفی سمجھا جائے اور اگر منطوق کا مفہوم منفی ہو تو مسکوت عنہ کا حال مثبت ہو۔ پھر اس مفہوم مخالف کی چند قسمیں ہیں۔ اسلئے کہ اگر یہ مفہوم اسمِ علم سے سمجھا گیا ہے تو اس کو مفہومِ لقب کے ساتھ موسوم کیا جائیگا اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہومِ شرط اور مفہومِ وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہومِ عدد کہا جائے گا یعنی جو حکم عددِ معین مذکور کے لئے ثابت ہوگا وہ اس کے علاوہ دوسرے عدد سے منفی ہوگا اور اگر وہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہومِ غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراءِ غایت سے منفی ہوگا۔ اور اگر وہ حکم تقدیم ما حقہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا۔ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان حضرات نے مفہوم مخالف کو قابلِ استدلال بنانے کے لئے چند شرطیں ذکر کی ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس حکم میں مسکوت عنہ، نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ اس کے برابر ہو کیونکہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ یا برابر ہوا تو مسکوت عنہ میں دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ وہ حکم ثابت ہو جائے گا حالانکہ مفہوم مخالف کے واسطے یہ بات ضروری ہے کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس کی مسکوت عنہ سے نفی کی جائے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لہما اف" سے تافیف کی حرمت ثابت ہے اور ایلام اور تکلیف میں ضرب و شتم اُف سے اولیٰ اور بڑھ کر ہے لہٰذا ضرب و شتم کی حرمت دلالۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور ہمہ وقت گھر میں چکر لگانے کی وجہ سے سُورِ ہرہ سے نجاست ساقط کر دی گئی ہے اور اس چکر لگانے میں چونکہ دوسرے سواکنِ بیوت بھی ہرہ کے مساوی اور برابر ہیں اسلئے سورِ ہرہ پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے سواکنِ بیوت کے سور سے بھی نجاست کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کلام عادت کے موقعہ پر نہ بولا گیا ہو کیونکہ اگر کلام عادت کے طور پر بولا گیا تو وہ کلام قیدِ اتفاقی ہوگا اور کسی کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول "وربائبکم اللاتی فی حجورکم" میں فی حجورکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے اسلئے کہ ربائب عادۃً

موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں پس فی حجورکم کی قید اپنے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کے لئے نہیں ہوگی اور یہ مطلب نہیں ہوگا کہ ربائب اگر تمھاری پرورش میں ہوں تو ان کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے اور اگر تمھاری پرورش میں نہ ہوں تو ان کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہے بلکہ ربائب تمھاری پرورش میں ہوں یا تمھاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ تم نے ان کی ماں (جو تمھاری منکوحہ ہیں) سے دخول کرلیا ہو تیسری شرط یہ ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہوا اسلئے کہ اگر کلام کسی سوال کے جواب میں واقع ہوا تو اس کلام کے مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا، کیا زیور میں زکوٰۃ واجب ہے؟ مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ کلام منطوق کسی حادثہ کے بیان کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر کلام منطوق کسی حادثہ کے بیان کے لئے ہوگا تو اس کے بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً حبان بن منقذ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے سر کی چوٹ کی وجہ سے خفیف العقل اور ضعیف العقل ہو گئے تھے اسی وجہ سے خرید و فروخت میں ان کو دھوکا ہو جاتا اور نقصان برداشت کرنا پڑتا۔ پس جب اس حادثہ کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تو آپ نے فرمایا۔ اذا بایعت فقل لا خلابۃ ولی الخیار ثلاثۃ ایام ولیالیہا۔ جب تم خرید و فروخت کیا کرو تو یہ کہدیا کرو کہ کوئی دھوکہ نہیں اور میرے لئے تین دن اور تین رات کا اختیار ہے پس یہاں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ مطلب نہ ہوگا کہ اگر خرید و فروخت کرنے والا ضعیف العقل ہو تو اس کے لئے شرط خیار جائز ہے اور اگر ضعیف العقل نہ ہو تو اس کے لئے شرط خیار جائز نہیں ہے بلکہ شرط خیار دونوں کے واسطے جائز ہے خرید و فروخت کرنے والا خواہ ضعیف العقل ہو خواہ ضعیف العقل نہ ہو۔ ان کے علاوہ مفہوم مخالف کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ کلام مدح یا ذم یا کشف وغیرہ کے لئے نہ ہو کیونکہ اگر کوئی کلام ان مقاصد کے لئے ذکر کیا گیا ہو تو اس میں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہرحال استدلالاتِ اربعہ کے علاوہ استدلال کی باقی قسمیں احناف کے نزدیک فاسد ہیں ان کے ذریعہ استدلال درست نہیں ہے اگرچہ دوسرے حضرات کے نزدیک ان کے ذریعہ بھی استدلال کرنا درست ہے اس فصل میں انھیں وجوہ فاسدہ کا بیان ہے۔

مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى الشَّيْءِ بِإِسْمِهِ الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا

ترجمہ:۔ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ کسی شے کی اس کے اسم علم کے ساتھ تصریح کر دینا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو (واجب کرتا ہے) اور یہ وجہ فاسد ہے اسلئے کہ نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا اس میں حکم کو نفیاً یا اثباتاً کس طرح واجب کریگا۔

تشریح:۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ جو اسم، فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے اسکی تین قسمیں

ہیں (۱) عَلَمْ (۲) اسم جنس (۳) صفت۔ کیونکہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو عَلَم کہا جائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات مفہوم ہوگی یا ذات کے ساتھ ساتھ اس کے کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے۔ اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت کہتے ہیں۔ اس تقسیم سے ظاہر ہوگیا کہ صفت، عَلَم اور اسم جنس کے مقابلہ میں ہے پس یہاں عبارت میں اسم علم سے مراد وہ ہے جو صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو جیسے حدیث "الماء من الماء" میں الماء اسم جنس ہے خواہ اسم علم ہو جیسے خالد، حامد وغیرہ۔ بہرحال پہلی وجہ فاسد جس کے قائل ابوبکر دقاق، ابو حامد، بعض حنابلہ اور اشعریہ ہیں یہ ہے کہ اگر اسم علم پر منصوص طریقے کوئی حکم لگایا گیا تو ان حضرات کے نزدیک یہ اس بات پر دلالت کریگا کہ یہ حکم منصوص علیہ یعنی اسم علم کے ساتھ مخصوص ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ سے منتفی ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "الماء من الماء" میں پہلے الماء سے غسل اور دوسرے الماء سے منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل صرف منی سے واجب ہوجاتا ہے یعنی اگر منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا اور اگر منی کا خروج نہ ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا۔ اس حدیث میں اسم جنس یعنی ماء ثانی (منی) پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے اور انصارِ مدینہ جو اہلِ زبان ہیں انھوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس حدیث سے یہ سمجھا ہے کہ غسل کا حکم منی کے ساتھ مخصوص ہے اور منی کے علاوہ سے منتفی ہے چنانچہ انصار مدینہ اسی کے قائل ہیں کہ خروجِ منی کی صورت میں غسل واجب ہوگا اور اکسال یعنی جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا پس اسم علم پر حکم کا منصوص طریقہ سے لگایا جانا اگر اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصارِ مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قول (کہ اسم علم کی تصریح کردینا منصوص علیہ کے ساتھ حکم کو خاص کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کرتا ہے) فاسد ہے اور وجہِ فساد یہ ہے کہ نص، منصوص علیہ کے علاوہ یعنی مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہوتی ہے اور نص یعنی کلام منصوص جس چیز کو شامل نہ ہو اسمیں نفی یا اثبات کے ساتھ حکم کا لگانا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ نفی اور اثبات تناول کے اوصاف میں سے ہیں یعنی کلام منصوص جس چیز کو متناول (شامل) ہوگا نفی اور اثبات اسی میں ہوگا اور جس کو متناول نہیں ہوگا اسمیں نہ اثبات ہوگا اور نہ نفی ہوگی پس جب نص (کلام منصوص) غیر منصوص علیہ یعنی مسکوت عنہ کو متناول نہیں ہے تو اس مسکوت عنہ میں حکم کا نہ اثبات ہوگا اور نہ اسکی نفی ہوگی مثلاً ایک شخص نے کہا "جاء خالد" خالد آگیا تو یہ کلام منصوص اپنے علاوہ مثلاً حامد کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ کلام نہ اس پر دلالت کریگا کہ حامد نہیں آیا اور نہ اس پر دلالت کریگا کہ حامد آگیا۔ اور اگر ابودقاق وغیرہ کے قول کے مطابق مفہوم مخالف کا اعتبار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اسم علم کیساتھ کسی چیز کی تصریح کرنا اس چیز کے ساتھ حکم کو خاص کرتا ہے اور اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کرتا ہے تو بعض صورتوں میں کفر لازم آئے گا۔ مثلاً کسی شخص نے "محمد رسول اللہ" کہا تو قائل نے نبی علیہ السلام کی ذات کو اسم علم یعنی محمد کے ساتھ بصراحت ذکر کیا اور اس پر رسول اللہ ہونے کا حکم لگایا پس اگر ابودقاق وغیرہ کے قول کے مطابق مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے رسول اللہ کو محمد کے ساتھ خاص کیا جائے اور محمد کے علاوہ سے اس کی نفی کی جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ اور جھوٹ ہے اور ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر اسم علم پر بصراحت حکم لگایا گیا اور وہ اسم علم کسی عدد کے ساتھ مقرون ہوا تو یہ حکم اسی عدد کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کے علاوہ سے حکم منتفی ہوگا جیساکہ اس حدیث میں ہے، "خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحدأۃ، والفارۃ والکلب العقور والحیۃ والعقرب"، فواسق میں سے

پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ میں قتل کیا جاسکتا ہے (۱) چیل (۲) چوہا (۳) کاٹ کھانے والا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کیا گیا اور عدد مذکور کے ماعدا سے حکم کی نفی نہ کی گئی تو عدد کا ذکر لا حاصل اور بے سود ہوگا لیکن احناف کے نزدیک کسی صورت میں بھی مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے خواہ وہ اسم علم کسی عدد کے ساتھ مقرون ہو یا مقرون نہ۔ اور رہا یہ سوال کہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہ کرنے سے عدد کا ذکر لا حاصل اور بے سود ہوجائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدد کا ذکر اپنے ماعدا سے نفی پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہوتا بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر فرما کر عدد کی اہمیت اور اس کی شان کی طرف توجہ دلانا مقصود ہوتا ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فلا تظلموا فیھن انفسکم " چار اشہر حرم میں اپنے اوپر ظلم مت کرو۔ اس آیت میں ھُنَّ ضمیر کا مرجع چار حرام مہینے ہیں یعنی ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب۔ اور انفسکم اسم علم پر ظلم نہ کرنے کا حکم لگایا گیا ہے پس جو حضرات عدد کے ذکر کی صورت میں عدد مذکور کے ماعدا سے حکم کی نفی کے قائل ہیں انکے نزدیک مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ چار مہینوں میں ظلم کرنا حرام ہے اور ان کے علاوہ میں ظلم کرنا مباح اور حلال ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ ظلم کرنا جسطرح ان چار مہینوں میں حرام ہے اسی طرح ان کے علاوہ مہینوں میں بھی حرام ہے پس یہاں عدد یعنی اشہر حُرُم کا ذکر محض ان کی اہمیت کے پیش نظر کر دیا گیا یعنی ظلم کرنا تو ہر زمانہ میں حرام ہے لیکن خاص طور سے ان مہینوں میں ظلم کرنا اور زیادہ برا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہدے کہ مسجد میں گالیاں دینا گناہ کی بات ہے تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ مسجد کے علاوہ گالیاں دینا ثواب کی بات ہے بہرحال احناف کے قول کے مطابق یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم علم کے ساتھ کسی شے کی تصریح کرنے کے باوجود حکم اس شے کے ساتھ مخصوص اور اس کے ماعدا سے منتفی نہیں ہوگا خواہ وہ اسم علم عدد کے ساتھ مقرون ہو یا مقرون نہ ہو۔ احناف کے قول پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جب کسی شے کو اسم علم کے ساتھ بصراحت ذکر کرنے سے حکم اس شے کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا تو اس تنصیص یعنی اسم علم کو بصراحت ذکر کرنے کا فائدہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تنصیص اور تصریح کا فائدہ یہ ہوگا کہ مجتہد نص (منصوص) کی علت میں غور و فکر کرے اور اس علت کی بنیاد پر بذریعہ قیاس دوسری جگہ بھی اس حکم کو ثابت کرے اور اجتہاد کا درجہ حاصل کرے۔

اور رہا " الماء من الماء " سے انصارِ مدینہ کا استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ انصار مدینہ نے جماع بدون الانزال کی صورت میں اس سے استدلال نہیں کیا کہ اسم علم کی تصریح اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے الماء کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ الماء کا لام استغراق کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ غسل جس کا تعلق شہوت سے ہے اس کے تمام افراد، ماء یعنی منی میں منحصر ہیں یعنی اگر منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا ورنہ غسل واجب نہ ہوگا۔ لیکن احناف اجو جماع بدون الانزال کی صورت میں وجوبِ غسل کے قائل ہیں) کی طرف سے اس حدیث کا ایک جواب تو یہ ہوگا کہ یہ حدیث منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوبِ غسل کے لئے خروجِ منی لازم تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہوگیا اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے اور اگر یہ حدیث منسوخ نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ احناف کے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں لیکن منی کبھی تو عیاناً اور ظاہراً ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غیر وطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے اور کبھی

دلالۃ ہوتی ہے اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقاءِ ختانین موجود ہو پس دلیل یعنی التقاءِ ختانین کو خروج منی کے قائم مقام قرار دیکر التقاء ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا. جیسا کہ سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفر شرعی میں نماز کے قصر کا حکم کر دیا گیا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آپ کا غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ غسل جسطرح منی کے خارج ہونے سے واجب ہوتا ہے اسی طرح حیض اور نفاس کی وجہ سے بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے منی میں غسل کے اُن تمام افراد کو منحصر کیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہوتا ہے اور حیض و نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کا تعلق چونکہ شہوت کے ساتھ نہیں ہوتا اس لئے اس غسل کا مذکورہ غسل کے افراد سے نکل جانا مضر نہ ہوگا۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْحُكْمَ مَتَىٰ عُلِّقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَىٰ مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالَىٰ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَحَاصِلُهٗ أَنَّهٗ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ

ترجمہ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جسکو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حکم جب کسی شرط پر معلق کیا گیا ہو یا ایسے مسمّی کیطرف اضافت کیگئی ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو یہ شرط یا وصف کے معدوم ہونیکی صورت میں حکم کی نفی کو واجب کریگا اسی وجہ سے امام شافعی رح نے اس شرط یا وصف کے فوت ہونیکی صورت میں باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا جو باری تعالیٰ کے قول " ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المومنات فما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات " میں مذکور ہیں۔ امام شافعی رح کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ اور تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل تصور کیا ہے نہ کہ منع سبب میں۔

تشریح دوسری وجہ فاسد جس کے قائل حضرت امام شافعی رح ہیں یہ ہے کہ اگر حکم کسی شرط پر معلق کر دیا گیا یا ایسی ذات کی طرف منسوب کر دیا گیا جو ذات کسی وصفِ خاص کے ساتھ موصوف ہو۔ تو یہ شرط پر معلق کرنا اس بات پر دلالت کریگا کہ شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے گا اسی طرح ذات بوصف خاص کیطرف منسوب کرنا اس بات پر دلالت کریگا کہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو جائیگا۔ اول کو مفہوم شرط اور ثانی کو مفہوم وصف کہا جاتا ہے حاصل یہ کہ حضرت امام شافعی رح مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی۔ یعنی اگر شرط موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر شرط معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا۔ اسی طرح اگر وصف موجود ہوگا تو حکم موجود ہوگا اور اگر وصف معدوم ہوگا تو حکم معدوم ہوگا۔ اسی مفہوم شرط اور مفہوم وصف کا اعتبار کرتے ہوئے حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو اس کا باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت تو نہیں

رکھتا لیکن باندی مومنہ نہیں ہے۔ تو بھی اُس شخص کا اُس غیر مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ باری تعالٰی نے فرمایا ہے "ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنٰت المومنات فما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات"، تم میں سے جو شخص آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھے تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرلے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں مفہوم شرط بھی ہے اور مفہوم وصف بھی ہے۔ مفہوم شرط تو اس لئے ہے کہ باری تعالٰی نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدمِ طولِ حرہ (آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہونے) پر معلق کیا ہے اور مفہوم وصف اسلئے ہے کہ فتیات (باندیوں) کو مومنات کی صفت کے ساتھ موصوف کیا ہے لہٰذا مفہوم شرط کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائیگا کہ اگر شرط یعنی عدم طولِ حرہ پایا گیا تو باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور اگر عدم طولِ حرہ نہیں پایا گیا تو باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور مفہوم وصف کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ باندی اگر صفتِ ایمان کے ساتھ موصوف ہوئی تو اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا اور اگر وصفِ ایمان معدوم ہوگیا تو اس باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا

بہرحال امام شافعی رح چونکہ مفہوم شرط اور مفہوم وصف کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک عدم طولِ حرہ نہ ہونے کی صورت میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور وصفِ ایمان نہ ہونے کیوجہ سے کتابیہ باندی کیساتھ نکاح جائز نہ ہوگا اور احناف چونکہ ان دونوں کے قائل نہیں ہیں اسلئے احناف کے نزدیک باندی کیساتھ ہر حال میں نکاح جائز ہوگا خواہ طولِ حرہ ہو خواہ طولِ حرہ نہ ہو، باندی کتابیہ ہو یا مومنہ ہو۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کے قول کا خلاصہ دو باتیں ہیں ایک یہ کہ حضرت امام شافعی رح نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے کیونکہ حکم کو روکنے میں وصف اسی طرح مؤثر ہے جیساکہ شرط مؤثر ہے یعنی جسطرح شرط مانع حکم ہوتی ہے اسی طرح وصف بھی مانع حکم ہوتا ہے مثلاً انتِ طالق، فی الحال طلاق واقع ہونے کی علت ہے اور طلاق کا واقع ہونا اس کا حکم ہے لیکن جب انتِ طالق کے بعد ان دخلتِ الدار کہدیا گیا تو یہ فی الحال وقوعِ طلاق کے لئے مانع ہوگیا چنانچہ دخولِ دار سے پہلے مذکورہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر انت طالق کے بعد وصف یعنی راکبۃً ذکر کیا گیا اور یوں کہا گیا "انتِ طالق راکبۃً" تو یہ راکبۃ بھی فی الحال وقوع طلاق کے لئے مانع ہوگا چنانچہ اس صورت میں طلاق رکوب کے بعد واقع ہوگی رکوب سے پہلے واقع نہ ہوگی۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں 'راکبۃ' وصف نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال واقع ہے لہٰذا اس کو وصف کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وصف سے وصفِ نحوی مراد نہیں ہے بلکہ وصفِ معنوی (قائم بالغیر) مراد ہے خواہ وصفِ نحوی ہو یا وصفِ نحوی نہ ہو اور حال بھی معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے لہٰذا راکبۃ حال کو وصف کی مثال میں پیش کرنا درست ہے بہرحال جب شرط اور وصف مانع حکم ہونے میں دونوں برابر ہیں تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کردیا گیا۔ وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حکم جس طرح شرط پر موقوف ہوتا ہے اسی طرح وصف پر بھی موقوف ہوتا ہے چنانچہ جس طرح انت طالق ان کنتِ راکبۃ یعنی شرط ہونے کی صورت میں طلاق کا وقوع، رکوب پر موقوف ہے اسی طرح انتِ طالق راکبۃً یعنی وصف کی صورت میں بھی طلاق کا وقوع رکوب پر موقوف ہے الغرض جب شرط اور وصف دونوں صورتوں میں طلاق بغیر رکوب کے واقع نہیں ہوتی تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کردیا گیا اور یوں کہا گیا کہ جسطرح شرط کی موجودگی میں حکم موجود ہوگا اور شرط کی عدم موجودگی میں

حکم منتفی ہوگا اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم موجود ہوگا اور وصف کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا۔ دوسری بات یہ ہیکہ تعلیق بالشرط مانع (روکنے والی) تو بالاتفاق ہے لیکن حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک مانعِ حکم ہے یعنی وجودِ شرط کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے لیکن مانع سبب نہیں ہے یعنی تعلیق بالشرط انعقادِ سبب سے منع نہیں کرتی ہے بلکہ تعلیق بالشرط کے باوجود سبب منعقد ہوجاتا ہے۔ جیساکہ شرط خیارِ بیع میں مانعِ حکم ہے نہ کہ مانعِ سبب بہرحال تعلیق بالشرط کی صورت میں حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک سبب تو موجود ہوگا، فی الحال حکم کو ثابت کرنے والا ہوگا لیکن تعلیق کی وجہ سے حکم، وجودِ شرط کے زمانہ تک رک جائیگا اور حکم کا عدم، عدمِ شرط کی طرف منسوب ہوگا یعنی عدم شرط کی وجہ سے حکم معدوم ہوگا اور جب حکم کا عدم، عدمِ شرط کی طرف منسوب ہے تو یہ عدم، عدمِ شرعی کہلائیگا نہ کہ عدم اصلی. یعنی تعلیق کے بعد حکم اصلاً معدوم نہیں ہے بلکہ شرعاً معدوم ہے مثلاً انتِ طالق ان دخلتِ الدار میں سبب یعنی انت طالق کا انعقاد بھی ہوچکا اور حکم یعنی وقوعِ طلاق بھی ثابت ہوجاتا لیکن شریعت کے حکم کی وجہ سے شرط یعنی دخولِ دار وجودِ حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے مانع ہے لہذا جب تک شرط متحقق نہیں ہوگی. حکم یعنی وقوعِ طلاق متحقق نہیں ہوگا بہرحال حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک عدم شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدمِ شرعی ہے نہ کہ عدم اصلی اور دلیل اسکی یہ ہے کہ حکم کا عدمِ اصلی سبب کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ تعلیق کی صورت میں سبب موجود ہوتا ہے نہ کہ معدوم. پس شرط کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا شرعی عدم ہوگا نہ کہ عدمِ اصلی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیساکہ قندیل کو رسّی سے لٹکادیاگیا تو قندیل کا بھاری پن اور ثقل، اس کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا اس کا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے پس رسی کی وجہ سے سبب یعنی قندیل کا بھاری پن زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو اس کا حکم ہے وہ زائل ہوجاتا ہے۔ لہذا رسّی جو شرط کے درجہ میں ہے مانعِ حکم ہوئی نہ کہ مانعِ سبب اسی طرح تعلیق بالشرط بھی مانعِ حکم ہوگی نہ کہ مانعِ سبب۔ احناف کی طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ تعلیق بالشرط کو تعلیقِ قندیل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تعلیق، شی موجود میں درست نہیں ہوتی بلکہ ایسی معدوم چیز کو معلق کیا جاتا ہے جس کا وجود متصور ہو اسلئے کہ تعلیق بالشرط کی صورت میں وجودِ شرط کے وقت شی معلق کا ابتداءِ وجود ثابت ہوتا ہے وہ پہلے سے موجود نہیں ہوتی۔ اور رہا قندیل کا معاملہ تو وہ رسی پر لٹکانے سے پہلے ہی موجود ہے لہذا یہ تعلیق یعنی قندیل کو رسی پر لٹکانا قندیل کے ابتداءِ وجود کے لئے نہ ہوگا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطرف منتقل کرنا ہوگا یعنی قندیل پہلے بغیر رسّی کے ایک جگہ موجود تھی پھر اسکو رسّی پر لٹکا دیا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو تعلیق بالشرط کو تعلیقِ قندیل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط انعقادِ سبب سے مانع ہے یعنی تعلیق کیصورت میں سبب ہی منعقد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو تعلیق کی صورت میں احناف کے نزدیک سبب موجود نہیں ہوگا اور جب سبب موجود نہ ہوگا تو حکم بھی موجود نہ ہوگا۔ اور سبب کے موجود نہ ہونے سے حکم کا معدوم ہونا چونکہ عدمِ اصلی کہلاتا ہے اسلئے تعلیق بالشرط کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم، عدمِ اصلی ہوگا نہ کہ عدمِ شرعی۔ یعنی احناف کے نزدیک انتِ طالق ان دخلتِ الدار کیصورت میں وجودِ شرط سے پہلے حکم یعنی طلاق کا واقع نہ ہونا اسلئے ہے کہ سبب یعنی انتِ طالق موجود نہیں ہے۔ یہ ذہن نشین رہے کہ عدمِ شرعی بذریعہ قیاس دوسرے محل تک متعدی ہوجاتا ہے جیساکہ امام شافعی رہ کے نزدیک کفارۂ قتل میں عبد کافر کا عدم جواز کفارۂ یمین کی طرف متعدی ہوجاتا ہے لیکن عدم اصلی دوسرے محل

کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رح نے ملک پر طلاق اور عتاق کے معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے

تشریح:۔ مصنف رح حضرت امام شافعی رح کے اس قول پر کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہوتی ہے نہ کہ مانعِ سبب. دو تفریعی مسئلے ذکر کرنا چاہتے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملکِ نکاح پر معلق کیا گیا اور کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا گیا " ان نکحتکِ فانتِ طالق " اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھ پر طلاق ہے. یا آزادی کو ملک یمین پر معلق کیا گیا اور دوسرے آدمی کے غلام کو مخاطب بنا کر یوں کہا گیا " اِن ملکتکَ فانت حر " تو ان دونوں صورتوں میں حضرت امام شافعی رح کے نزدیک کلام باطل ہو جائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا اسلئے کہ امام شافعی رح کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں حکم فی الحال ثابت نہیں ہوتا بلکہ وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہو جاتا ہے۔ البتہ سبب منعقد اور موجود ہوتا ہے لہٰذا حکم یعنی طلاق کا وقوع اور آزادی کا وقوع، وجودِ شرط کے زمانہ تک موخر ہوگا اور سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ فی الحال موجود ہوگا. لیکن سبب کے منعقد اور موجود ہونے کے لئے اس محل میں ملک کا پایا جانا ضروری ہے جس محل میں حکم کا وقوع ہوتا ہے حالانکہ یہاں انعقادِ سبب کیوقت ملک موجود نہیں ہے یعنی انتِ طالق کے تلفظ کے وقت مخاطبہ عورت پر ملک نکاح حاصل نہیں ہے اور انتَ حرٌ کے تلفظ کے وقت غلام پر ملکِ یمین حاصل نہیں ہے. الغرض ان دونوں مثالوں میں انعقادِ سبب کیلئے جو چیز ضروری اور شرط تھی یعنی محل کے اندر ملک کا پایا جانا وہ نہیں پائی گئی اور جب انعقادِ سبب کی شرط نہیں پائی گئی تو سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ منعقد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائیگا۔ اور جب سبب یعنی انت طالق اور انت حرٌ لغو ہو گیا تو اس کا حکم یعنی وقوعِ طلاق اور وقوعِ عتق بھی لغو ہو جائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق واقع ہوگی اور نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا. حاصل یہ کہ جب سبب یعنی انت طالق اور انتَ حر موجود تھا تو اس کے انعقاد کی شرط یعنی ملک موجود نہیں تھی اور جب ملک موجود ہوئی تو سبب موجود نہ رہا لہٰذا یہ کلام باطل ہی ہوگا۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق. تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہے چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کیا اور پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ انعقادِ سبب یعنی انتِ طالق کے تلفظ کے وقت اس اجنبیہ پر قائل کو ملکِ نکاح حاصل نہیں تھی. حالانکہ انعقادِ سبب کے لئے ملک کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى أَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ

وُجُوْبِهٖ وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِیُّ فَلَا یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاَخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الْوُجُوْبُ.

ترجمہ:۔ اور امام شافعی رہ نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ امام شافعی رہ کی اصل کے مطابق سبب کی وجہ سے کفارہ کا وجوب حاصل ہے اور وجوبِ ادا شرط کی وجہ سے سبب سے مؤخر ہے اور کفارہ بالمال کفارہ کے نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے۔ رہا کفارہ بالبدن تو وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے چنانچہ جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہ رہا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں حضرت امام شافعی رہ کے قول پر دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی اور یوں کہا "واللہ لاافعل کذا" بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارۂ مالیہ ادا کردیا یعنی ایک رقبہ آزاد کردیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا یا ان کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی رہ اسکی اجازت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالیہ ادا ہو جائے گا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک کفارے کے نفس وجوب کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفسِ وجوب ثابت ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ کو یمین کی طرف مضاف کرتے ہوئے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارے کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے اور یہاں یمین کی صورت میں تعلیق بالشرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے واللہ لاافعل کذا فان حنثتُ فعلیّ کفارۃُ یمین۔ بخدا میں ایسا نہیں کرونگا لیکن اگر میں حانث ہوگیا تو مجھ پر یمین کا کفارہ واجب ہے پس امام شافعی رہ کی اصل کے مطابق تعلیق بالشرط چونکہ مانعِ حکم ہے اور مانعِ سبب نہیں ہے اسلئے شرط کی وجہ سے کفارہ کا وجوبِ ادا یعنی حکم وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہوجائے گا اور شرط یعنی حانث ہونے سے پہلے وجوبِ ادا ثابت نہ ہوگا۔ مگر چونکہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب نہیں ہے اسلئے سبب (یمین) فی الحال موجود ہوگا اور سبب کی وجہ سے کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہوگا۔ الحاصل حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حانث ہونے سے پہلے کفارے کے نفسِ وجوب کا سبب موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے سبب پر حکم کا مرتب کرنا درست ہوتا ہے لہذا یہاں بھی سبب (یمین) پر کفارہ کا مرتب کرنا درست ہوگا یعنی کفارے کا ادا کرنا درست ہوگا۔ اور حنث کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا جیساکہ نصاب کا مالک ہونا نفسِ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولانِ حول زکوٰۃ کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے پس اگر کسی مالکِ نصاب نے حولانِ حول سے پہلے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کردی تو اسکی یہ زکوٰۃ ادا ہوجائے گی اور حولانِ حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز ایک ماہ کے لئے ادھار خریدی تو ثمن کا نفسِ وجوب نفسِ عقد سے ثابت ہوجائیگا اور ثمن کا وجوب ادا میعاد پوری ہونے پر ثابت ہوگا یعنی میعاد کا پورا ہونا وجوبِ ادا کیلئے شرط ہوگا لیکن اگر اس شخص نے میعاد پوری ہونیسے پہلے ثمن مؤجل ادا کردیا تو یہ ادا کرنا درست ہوگا اور میعاد پوری ہونے پر اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ بس اسی طرح سبب یعنی یمین منعقد ہونے کے بعد اگر کفارۂ مالیہ ادا کردیا گیا تو

یہ کفارہ ادا ہو جائے گا اور حنث کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ احناف کے نزدیک یمین چونکہ وجوبِ کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کے وجوب کا سبب حانث ہونا ہے اسلئے کفارہ حانث ہونے کے بعد واجب ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ وقت، نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اور وقت سے پہلے نماز ادا کرنا درست نہیں ہے بہرحال احناف کے نزدیک اگر کسی نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو اس کا یہ ادا کرنا معتبر نہ ہوگا بلکہ حانث ہونے کے بعد اس کا اعادہ واجب ہوگا۔

والمالی یحتمل الفصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف رہ کا کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام شافعی رہ کے نزدیک حنث سے پہلے کفارہ مالیہ کا ادا کرنا تو درست ہے لیکن کفارہ بدنیہ یعنی روزوں کے ذریعہ کفارہ کا ادا کرنا درست نہیں ہے ان دونوں کے درمیان وجہ فرق کیا ہے؟ اسی فرق کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف رہ نے جواب میں کہا کہ واجبِ مالی نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے یعنی مال میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز ایک ماہ کے ادھار خریدی تو اس شخص پر نفسِ وجوبِ ثمن عقد کے منعقد ہوتے ہی ثابت ہو جائے گا لیکن وجوبِ ادا اس وقت ثابت نہ ہوگا بلکہ ایک ماہ کی میعاد پوری ہونے پر ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو گیا۔ اور اس فصل نے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ مال میں عدمِ وجوبِ ادا، عدمِ نفسِ وجوب پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مال کا نفسِ وجوب تو ثابت ہو جائے لیکن وجوبِ ادا ثابت نہ ہو اور نفسِ وجوب کے ثابت ہونے کے بعد واجب کو وجوبِ ادا کے ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے جیسا کہ مالکِ نصاب کے لئے حولانِ حول سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنا جائز ہے اور مشتری کے لئے ثمنِ مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے پس کفارہ مالیہ کا نفسِ وجوب بھی چونکہ یمین سے ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وجوبِ ادا حنث کے بعد ثابت ہوتا ہے اسلئے کفارۂ مالیہ بھی وجوبِ ادا ثابت ہونے سے پہلے یعنی حنث سے پہلے ادا کرنا جائز ہے۔

اور رہا واجبِ بدنی یعنی نماز اور روزہ تو وہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی واجب بدنی میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوبِ ادا ہی کا نام نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو واجب بدنی میں عدمِ وجوبِ ادا، عدمِ نفسِ وجوب کو مستلزم ہوگا یعنی جب وجوبِ ادا معدوم ہوگا تو نفسِ وجوب بھی معدوم ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ وجوبِ ادا، وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہوتا ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے بعد وجوبِ ادا ثابت ہوتا ہے اس سے پہلے ثابت نہیں ہوتا اور جب وجوبِ ادا شرط کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے تو نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب بھی شرط کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا اس سے پہلے ثابت نہ ہوگا۔ الغرض واجبِ بدنی یعنی کفارہ بالصوم میں اصلِ وجوب اور نفسِ وجوب وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے معدوم ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ نفسِ وجوب کے ثابت ہونے کے بعد ہی واجب کو مقدم کرنا جائز ہے پس جب وجوبِ ادا وجودِ شرط کے زمانہ تک مؤخر ہو گیا تو نفسِ وجوب بھی وجودِ شرط کے زمانہ تک

CamScanner

موخر ہوگا اور جب نفسِ وجوب، وجودِ شرط کے زمانہ تک موخر ہوگیا تو وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے اصل وجوب اور نفس وجوب ثابت نہ ہوگا۔ اور جب وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے نفسِ وجوب ثابت نہیں ہوا بلکہ منتفی ہوگیا تو وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے واجبِ بدنی یعنی روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ نفس وجوب کے ثابت ہوئے بغیر واجب ادا کرنا درست نہیں ہوتا ہے جیسا کہ وقت سے پہلے نفسِ وجوبِ صلاۃ کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے نماز ادا کرنا درست نہیں ہے۔ احناف کی طرف سے اس فرق کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان بیان کردہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو بلاشبہ عینِ مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں مثلاً ادائے کفارہ میں عینِ مال مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس مال کا ادا کرنا مقصود ہوتا ہے اسلئے کہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ وہ فعلِ عباد ہوتا ہے جس کو بندہ اپنے رب کی خوشنودی کے لئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو واجب مالی بھی واجبِ بدنی کیطرح ہوگا یعنی جس طرح واجب بدنی میں نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا بلکہ واجبِ مالی میں بھی جس طرح وجوب ادا وجودِ شرط کے بعد ثابت ہوتا ہے اسی طرح نفسِ وجوب بھی وجودِ شرط کے بعد ثابت ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو نفسِ وجوب ثابت نہ ہونے کی وجہ سے کفارۂ بدنیہ کیطرح کفارۂ مالیہ بھی وجودِ شرط یعنی حنث سے پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا۔

اس دوسری تفریع پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ دوسرا تفریعی مسئلہ یعنی واللہ لا افعل کذا۔ امام شافعیؒ کی بیان کردہ اصل کے مطابق نہیں ہے اسلئے کہ امام شافعی رح کی بیان کردہ اصل یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہوتی ہے نہ کہ مانعِ سبب۔ اور مسئلہ یمین جسکو تفریع کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اس میں کسی طرح کی کوئی تعلیق نہیں ہے لہٰذا مسئلہ یمین کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بنا کر پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تعلیق بالشرط اگرچہ صورۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیراً موجود ہے۔ خادم اس کی طرف اشارہ کرچکا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ یمین کی صورت میں تعلیق بالشرط مقدر ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے" واللہ لا افعل کذا فان حنثتُ فعلیَّ کفارۃُ یمین" بہرحال جب یہاں تعلیق بالشرط مقدر ہے تو اس کو تعلیق بالشرط کی نظیر اور تفریع بنا کر پیش کرنا بھی درست ہے۔

وَإِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصْفِ اِذَا كَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ يَّكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَلزَّانِيْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّةِ فِي النَّفْيِ بِلَا خِلَافٍ وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهٗ مِنْ اِتِّصَالِهٖ بِمَحَلِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَا يَحْنَثُ مَا لَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ۔

ترجمہ:۔ اور ہم جواب دیں گے کہ وصف جب موثر ہو تو اس کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ

باری تعالیٰ کے قول الزانی اور السارق میں اور علت کا نفی میں بالاتفاق کوئی اثر نہیں ہے اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر پس وہ شرط، سبب کو اس بات سے روکے گی کہ سبب اپنے محل کے ساتھ متصل ہو اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر سبب منعقد نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دیگا پھر طلاق کو شرط پر معلق کردیا تو جب تک شرط موجود نہ ہو حانث نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں سے امام شافعی رہ کی بیان کردہ وجہ استدلال کا جواب دیا گیا ہے حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک استدلال کی ایک وجہ یہ تھی کہ حکم اگر کسی شرط پر معلق کیا گیا ہو یا ایسی شے کی طرف منسوب کیا گیا ہو جو شے کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو اس شرط کے انتفاء سے بھی حکم منتفی ہوجائے گا اور اس وصف کے انتفاء سے بھی حکم منتفی ہوجائے گا۔ یعنی امام شافعی رہ مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہوجائے گا اور مفہوم وصف کے بھی قائل ہیں کہ وصف کے انتفاء سے حکم منتفی ہوجائے گا۔ اور اس وجہ کی بنیاد دو باتوں پر تھی ایک یہ کہ وصف، شرط کے ساتھ ملحق ہے دوم یہ کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہوتی ہے مانعِ سبب نہیں ہوتی۔ ان دو باتوں میں سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وصف کو علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ وصف کے تین درجے ہیں پہلا اور ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو یعنی وصف کا ذکر اتفاقاً اور عادت کے طور پر کردیا گیا ہو اس سے کسی کو خارج کرنا اور نکالنا مقصود نہ ہو۔ جیسا کہ محرماتِ نساء کو بیان کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ" یعنی تم پر تمھاری وہ ربیبائیں حرام کردی گئیں جو تمھاری پرورش میں ہیں جنکو جنا ہے تمھاری ان عورتوں نے جن سے تم نے صحبت کی ہے۔ اس آیت میں حجورکم کا وصف قیدِ اتفاقی اور قیدِ عادی کے طور پر مذکور ہے یعنی لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ربائب کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں۔ وصف کا یہ درجہ ایسا ہے جس میں عدم وصف، عدم حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے یعنی وصف معدوم ہو یا موجود ہو حکم دونوں صورتوں میں موجود رہے گا اور وصف کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔ چنانچہ اگر شوہر نے ربیبہ کی ماں سے دخول کیا تو ربیبہ اس پر حرام ہوجائے گی خواہ ربیبہ اسکی پرورش میں ہو یا پرورش میں نہ ہو۔ اور وصف کا دوسرا اور درمیانی درجہ یہ ہے کہ وصف، شرط کے معنیٰ میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "مِن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" یعنی "مِن فَتَيَاتِكُمْ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً"۔ اور وصف کا تیسرا اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف، علت کے معنی میں ہو یعنی علت کیطرح، وصف حکم میں مؤثر ہو۔ جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الزانية والزاني" میں وصفِ زنا، حکم یعنی جَلْد (کوڑے) واجب کرنے میں مؤثر ہے اور "اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" میں وصفِ سرقہ، وجوبِ قطعِ ید میں مؤثر ہے اسلئے کہ حکم یعنی وجوبِ جلد اور وجوبِ قطع ید اسم مشتق یعنی زانی اور سارق پر مرتب ہے۔ اور بقول قاضی بیضاوی یہ بات مسلم ہے کہ حکم جب کسی اسم مشتق پر مرتب ہوتا ہے تو اس اسم مشتق کا ماخذ اور مصدر اس حکم کی علت ہوتا ہے لہذا اس قاعدے کے مطابق زانی کا ماخذ یعنی وصفِ زنا وجوبِ جلد کی علت ہوگا اور سارق کا ماخذ یعنی وصف سرقہ، وجوبِ قطعِ ید کی علت ہوگا۔ الغرض ان دونوں مثالوں میں وصف، علت کے معنی میں ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ جب تک علت کے ساتھ حکم کا اختصاص

CamScanner

ثابت نہ ہو تو علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ علت منتفی ہو جائے اور حکم منتفی نہ ہو۔ کیونکہ بسا اوقات ایک حکم کی متعدد علتیں ہوتی ہیں لہٰذا ایک علت اگر منتفی ہو گئی تو حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے گا بہرحال جب اس اعلیٰ درجہ میں وصف کا عدم حکم کے معدوم ہونے پر ...... دلالت نہیں کرتا ہے تو ادنیٰ درجہ میں وصف کا عدم حکم کے معدوم ہونے پر بدرجۂ اولیٰ دلالت نہیں کریگا۔ اور جب ان دونوں درجوں میں عدم وصف، عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے تو ان دونوں درجوں میں وصف، شرط کے ساتھ ملحق نہ ہوگا کیونکہ شرط کی شان یہ ہے کہ اس کے انتفاء سے مشروط منتفی ہو جاتا ہے اور مذکورہ دونوں درجوں میں وصف کی یہ شان نہیں ہے۔ الحاصل مذکورہ دونوں درجوں میں جب وصف شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہ ہوگا اور جب وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو حضرت امام شافعی رح کا علی الاطلاق وصف کو شرط کے ساتھ ملحق قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

دوسری بات کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ اگر وصف دوسرے درجہ میں ہو یعنی شرط کے معنی میں ہو تو بھی عدم وصف، عدم حکم پر دلالت نہیں کریگا۔ اسلئے کہ ہمارے نزدیک عدم شرط عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ وصف جو شرط کے معنی میں ہے اور شرط کے ساتھ ملحق ہے اس کا عدم بھی حکم کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کریگا۔ رہی یہ بات کہ عدم شرط، عدم حکم پر دلالت کیوں نہیں کرتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط، سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر۔ مثلاً انت طالق ان دخلتِ الدار میں شرط یعنی ان دخلت الدار، سبب یعنی انت طالق پر داخل ہے اور حکم یعنی وقوع طلاق پر داخل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرط، شی مذکور پر داخل ہوتی ہے نہ کہ غیر مذکور پر اور مذکورہ کلام میں سبب (انت طالق) تو مذکور ہے اس کے علاوہ حکم (وقوع طلاق) وغیرہ کوئی چیز مذکور نہیں ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط کا دخول سبب پر ہوتا ہے حکم پر نہیں ہوتا۔ اور شرط اس چیز کو جس پر وہ داخل ہوتی ہے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیتی ہے لہٰذا ان دخلتِ الدار کی شرط انت طالق کو محل یعنی عورت کے ساتھ متصل ہونے سے منع کر دیگی اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر سبب موجود اور منعقد نہیں ہوتا لہٰذا وجودِ شرط سے پہلے سبب موجود نہیں ہوگا۔ یعنی تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہوگی جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ اور حکم (وقوع طلاق) کا عدم عدمِ سبب کی وجہ سے ہوگا نہ کہ عدمِ شرط کی وجہ سے۔ اور عدمِ سبب کی وجہ سے جو عدم حکم ہوتا ہے وہ چونکہ عدم اصلی ہوتا ہے نہ کہ عدم شرعی جو مفہوم مخالف یعنی انتفاءِ شرط سے ثابت ہوتا ہے اسلئے احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں مثلاً انت طالق ان دخلتِ الدار میں عدم حکم یعنی عدم وقوعِ طلاق، عدم اصلی ہوگا نہ کہ عدم شرعی۔ الحاصل تعلیق بالشرط کی صورت میں عدم شرط، عدم سبب پر دال ہوگا اور عدم سبب، عدم حکم پر دال ہوگا۔ ایسا نہیں جیسا کہ شوافع کہتے ہیں کہ عدم شرط، عدم حکم پر دال ہے۔

صاحب حسامی نے اس سلسلہ میں کہ معلق بالشرط سبب ہو کر منعقد نہیں ہوتا یعنی تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے احناف کے مذہب کی تائید اور امام شافعی رح پر الزام عائد کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا واللہ

لا اطلق امراتی" یعنی میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دونگا اور پھر اس کی طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا مثلاً یوں کہا "ان دخلتِ الدار فانت طالق" تو یہ شخص بالاتفاق اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک کہ شرط یعنی دخولِ دار نہ پایا جائے اسلئے کہ شرط یعنی ان دخلت الدار مانع سبب ہے جیسا کہ احناف کا مذہب ہے اور سبب انت طالق ہے پس جب ان دخلتِ الدار، انت طالق کے لئے مانع ہوا تو یہ ایسا ہوا گویا اس نے انتِ طالق نہیں کہا اور جب اس نے انت طالق نہیں کہا یعنی طلاق نہیں دی تو وہ اپنی قسم میں حانث بھی نہ ہوگا۔ لیکن جب شرط یعنی دخول دار پایا جائے گا تو مانع کے زائل ہونے کی وجہ سے سبب یعنی انت طالق کا تکلم بھی پایا جائے گا اور جب انت طالق کا تکلم پایا گیا یعنی حالف نے طلاق دیدی تو وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا۔ بہر حال اس مثال سے بھی تعلیق بالشرط کا مانع سبب ہونا ثابت ہے۔

> وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

(ترجمہ) اور یہ بیع میں خیار شرط کے خلاف ہے اسلئے کہ خیار شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ سبب پر۔ اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ فروخت نہیں کریگا پھر شرطِ خیار کے ساتھ فروخت کر دیا تو حانث ہوجائیگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں حضرت امام شافعی رحمہ کے ایک استدلال کا جواب ہے۔ امام شافعی رحمہ کا استدلال یہ ہے کہ شرط، حکم پر داخل ہوتی ہے اور ثبوتِ حکم کے لئے مانع ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی یعنی مانع سبب نہیں ہوتی۔ اسلئے کہ انت طالق (سبب) کو تعلیق بالشرط یعنی ان دخلتِ الدار کی وجہ سے معدوم اور غیر موجود قرار دینا (جیسا کہ احناف کا مذہب ہے) حالانکہ انت طالق حسًا موجود ہے انتہائی مہمل بات ہے پس جب سبب یعنی انت طالق کو حسًا موجود ہونے کی وجہ سے دخولِ شرط کی بناء پر معدوم اور غیر موجود قرار نہیں دیا جاسکتا تو شرط کا دخول لامحالہ حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب جیسا کہ عقد بیع میں شرط خیار بیع کے حکم (ملک) پر داخل ہوتی ہے اور سبب (بیع) پر داخل نہیں ہوتی۔ یعنی شرطِ خیار مانع حکم ہوتی ہے اور مانع سبب نہیں ہوتی۔ یعنی شرطِ خیار کے ساتھ سبب (بیع) تو منعقد ہوجاتا ہے لیکن اس کا حکم (ملک) ثابت نہیں ہوتا پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعی رحمہ نے کہا کہ طلاق اور عتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی، مانع سبب نہ ہوگی۔ احناف کی طرف سے اس استدلال اور قیاس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اسلئے کہ بیع اثبات کے قبیلے سے ہے اس طور پر کہ بیع کے ذریعہ مشتری کے لئے ملکِ مبیع ثابت کی جاتی ہے اور بائع کے لئے ملکِ ثمن ثابت کی جاتی ہے اور جو چیز اثبات کے قبیلہ سے ہوتی ہے اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں) پر معلق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی وجہ سے قمار کے معنی پیدا ہوجاتے ہیں اس طور پر کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے اس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہوسکے گا کہ وہ موجود

ہوگی یا نہیں اسلئے کہ شرط جس پر معلق کیا گیا ہے اگر وہ موجود ہوگئی تو شئی معلق بھی موجود ہوجائے گی اور اگر شرط موجود نہ ہوئی تو شئے معلق بھی موجود نہ ہوگی۔ اسی کا نام قمار ہے اور قمار حرام ہے لہذا وہ چیز جس میں قمار کے معنیٰ موجود ہوں وہ بھی حرام ہے پس بیع کو خیار کی شرط پر معلق کرنے کی وجہ سے چونکہ قمار کے معنی پیدا ہوجاتے ہیں اسلئے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ بیع خیارِ شرط کے ساتھ اسی طرح حرام اور ناجائز ہو جسطرح دوسری شرطوں کے ساتھ ناجائز ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وشرط سے منع فرمایا ہے۔ لیکن شریعتِ اسلام نے ان لوگوں پر نظر کرتے ہوئے جنکو معاملات میں تجربہ نہیں ہوتا اور دھوکے میں مبتلا ہوجاتے ہیں، دھوکے کو دور کرنے کی ضرورت کے پیش نظر خیارِ شرط کو خلافِ قیاس جائز قرار دیا ہے اور یہ بات سب ہی کو معلوم ہے کہ جو چیز ضرورتًا ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اس سے پوری ہوجاتی ہے کہ خیارِ شرط صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہو اور سبب پر داخل نہ ہو یعنی خیارِ شرط مانعِ حکم ہو اور مانعِ سبب نہ ہو پس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اور شرط کا اثر کم سے کم کرنے کے لئے یہ کہا گیا کہ خیار کی شرط صرف حکم پر داخل ہوتی ہے اور سبب یعنی بیع پر داخل نہیں ہوتی یعنی مانع حکم ہوتی ہے مانعِ سبب نہیں ہوتی۔ شرطِ خیار چونکہ حکم پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر کسی نے قسم کھائی بخدا میں بیع نہیں کرونگا اور پھر خیارِ شرط کے ساتھ بیع کی تو حالف حانث ہوجائے گا کیونکہ خیارِ شرط بیع پر داخل نہیں ہوتی اور شرط خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا اور جب شرطِ خیار نے بیع کو منعقد ہونے سے نہیں روکا تو خلافِ یمین متحقق ہونے کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا۔

اور رہا طلاق اور عتاق کا مسئلہ تو یہ دونوں اسقاطات کے قبیلے سے ہیں یعنی طلاق کے ذریعہ ملک نکاح کو ساقط کیا جاتا ہے اور عتاق کے ذریعہ ملک یمین کو ساقط کیا جاتا ہے اور جو چیزیں اسقاطات کے قبیلے سے ہیں ان کو شرط پر معلق کرنے سے چونکہ قمار کے معنیٰ پیدا نہیں ہوتے اس لئے ان کے اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے پس طلاق اور عتاق میں شرط سبب پر داخل ہوگی یعنی مانعِ سبب ہوگی اور صرف حکم پر داخل ہوکر مانعِ حکم نہ ہوگی۔ الحاصل طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرطِ خیار پر قیاس کرنا چونکہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے حضرت امام شافعیؒ کا بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

وَ إِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِي السَّبَبِ بِإِعْدَامِهِ إِلٰى زَمَانِ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا فِيْ اَحْكَامِهِ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَ فَرْقُهُ بَيْنَ الْمَالِيِّ وَالْبَدَنِيِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي الْمَالِيِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَةٌ وَاِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ۔

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ تعلیق بالشرط سبب کے اندر وجودِ شرط کے زمانہ تک سبب کے معدوم ہونے کے

ساتھ متصرف ہے نہ کہ اس کے حکم میں تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہے اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال باطل ہے اور امام شافعی رحمہ کا کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا غیر معتبر ہے اسلئے کہ واجب مالی میں خداوند تعالیٰ کا حق فعلِ ادا ہے اور مال ادا کا آلہ ہے اور عینِ مال حقوق العباد میں مقصود ہوتا ہے۔

تشریح صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ جب احناف کا مذہب ثابت ہو گیا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی وجودِ شرط کے زمانہ تک سبب غیر موجود اور معدوم رہتا ہے اور شرط کے موجود ہوتے ہی سبب موجود ہو جاتا ہے۔ (اور ایسا نہیں جیسا کہ شوافع کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط صرف مانعِ حکم ہے یعنی وجودِ شرط کے زمانہ تک حکم تو معدوم ہوتا ہے لیکن سبب موجود اور منعقد ہو جاتا ہے) تو طلاق کو ملک نکاح پر اور عتاق کو ملک یمین پر معلق کرنا درست ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا ان نکحتکِ فانتِ طالق اور پھر نکاح کیا تو یہ عورت مطلقہ ہو جائیگی اور اگر کسی نے کسی کے غلام سے کہا ان ملکتک فانتَ حرٌ اور پھر کسی سبب سے اس غلام کا مالک ہو گیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہوتی ہے لہٰذا تعلیق کے وقت سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود نہیں ہوگا۔ اور جب تعلیق کے وقت انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود نہیں ہیں تو تعلیق کے وقت یہ دونوں سبب کسی محل کے بھی محتاج نہ ہوں گے۔ اور جب یہ دونوں سبب تعلیق کے وقت کسی محل کے محتاج نہیں ہیں تو تعلیق کے وقت محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کو باطل اور لغو قرار دینا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن جب شرط پائی گئی یعنی نکاح پایا گیا اور ملک پائی گئی تو سبب یعنی انتِ طالق اور انتَ حرٌ موجود ہونگے اور ایسا ہوگا گویا متکلم نے نکاح کے بعد انتِ طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد انتَ حرٌ کہا اور اس وقت انتِ طالق اور انتَ حرٌ دونوں کا محل موجود ہے اور جب محل موجود ہے تو انتِ طالق کے ذریعہ منکوحہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور انتَ حرٌ کے ذریعہ غلام مملوک آزاد ہو جائے گا۔

وبطل التکفیر بالمال الخ سے صاحب حسامی امام شافعی رح کی بیان کردہ دوسری تفریع کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی تعلیق بالشرط کی وجہ سے وجودِ شرط سے پہلے سبب موجود اور منعقد نہیں ہوتا تو حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالیہ کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا اسلئے کہ خادم امام شافعی رح کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرنے کے بعد احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے بیان کر چکا ہے کہ وجوبِ کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ وجوبِ کفارہ کا سبب حانث ہونا ہے اور سبب پر مسبب (حکم) کی تقدیم جائز نہیں ہے جیسا کہ نماز کی تقدیم وقت پر جائز نہیں ہے لہٰذا کفارہ کی تقدیم حنث پر جائز نہ ہوگی لیکن اگر یہ بات تسلیم کریں کہ وجوبِ کفارہ کا سبب یمین ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں تو یہ بات ذہن نشین رہے کہ یمین بذاتہا (اپنی ذات کے اعتبار سے) وجوبِ کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ حانث ہونے کی شرط کے ساتھ وجوبِ کفارہ کا سبب ہے یعنی یمین وجوبِ کفارہ کا سبب ہے بشرطیکہ حالف حانث ہو جائے۔ کیونکہ یمین بذاتہا قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور قسم کا پورا ہونا حنث کی ضد ہے اور جب ایسا ہے تو یمین حنث کے منافی ہو گی اور حنث کفارہ کے لئے لازم ہے اور کفارہ اس کا ملزوم ہے اور یہ بات مسلّم ہے

کہ جو چیز لازم کے منافی ہوتی ہے وہ ملزوم کے بھی منافی ہوتی ہے لہٰذا یمین جس طرح حنث کے منافی ہے اسی طرح اس کے ملزوم یعنی کفارہ کے بھی منافی ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یمین کفارہ کے منافی ہے اور یہ بات بھی پہلے گذر چکی کہ مسئلہ یمین تعلیقات کے قبیلہ سے اس لئے ہے کہ اس کی تقدیری عبارت اس طرح ہے۔ ان حنثتُ فعَلَیّ کفارۃ تلک الیمین یعنی اگر میں حانث ہوگیا تو مجھ پر اس یمین کا کفارہ واجب ہے اور یہ بات مُسَلَّم ہے کہ اس تقدیری عبارت میں کفارہ کو حنث پر معلق کیا گیا ہے اور یہ بات پہلے ہی ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوتی ہے لہٰذا اگر امام شافعی رح کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ یمین کفارہ کا سبب ہے تو کفارہ کو حنث پر معلق کرنا اس سبب کے لئے مانع ہوگا یعنی وجودِ شرط (حنث) سے پہلے سبب (یمین) منعقد اور موجود نہیں ہوگا اور سبب کے منعقد اور موجود ہونے سے پہلے مسبب (حکم) کا ادا کرنا چونکہ درست نہیں ہے اسلئے حانث ہونے سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا جیسا کہ یمین سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا درست نہیں ہے لیکن جب حالف حانث ہوگا تو شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے سبب بھی منعقد اور موجود ہو جائیگا اور جب حانث ہونے کے بعد کفارہ کا سبب موجود ہوگیا تو حانث ہونے کے بعد کفارہ بھی واجب ہو جائیگا اور جب حانث ہونے کے بعد کفارہ واجب ہوگیا تو اس کا ادا کرنا بھی درست ہوگا۔

وفرقہ بین المالی والبدنی ساقط سے صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ حضرت امام شافعی رح کا کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا اور یہ کہنا کہ واجب مالی میں نفسِ وجوب چونکہ وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے اور واجب بدنی میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا بلکہ دونوں حنث کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوتے ہیں اسلئے کفارۂ بدنیہ کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے' غلط اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ واجب مالی میں باری تعالیٰ کا حق عینِ مال نہیں ہوتا بلکہ اس مال کا ادا کرنا باری تعالیٰ کا حق ہوتا ہے کیونکہ مال فی نفسہٖ عبادت نہیں ہوتا بلکہ وہ فعل عبادت ہوتا ہے جس کو بندہ اپنے رب کی خوشنودی کے لئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے اور رہا مال تو وہ ادا کا آلہ اور ذریعہ ہوتا ہے۔ بہرحال جب فعلِ ادا رباری تعالیٰ کا حق ہے اور عینِ مال حق نہیں ہے تو واجب بدنی میں بھی چونکہ فعل ہی مقصود اور باری تعالیٰ کا حق ہوتا ہے اسلئے واجبِ مالی، واجبِ بدنی کی طرح ہوگیا لہٰذا جس طرح واجب بدنی میں نفس وجوب، وجوبِ ادار سے جدا نہیں ہوتا بلکہ دونوں ایک ساتھ حنث کے بعد ثابت ہوتے ہیں اسی طرح واجب مالی میں بھی نفسِ وجوب، وجوبِ ادار سے جدا نہ ہوگا بلکہ دونوں حنث کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے اور جب واجب مالی میں بھی دونوں کا ثبوت حنث کے بعد ایک ساتھ ہوا تو کفارہ بدنیہ (روزہ کے ذریعہ کفارہ) کی طرح حنث پر کفارہ مالیہ کی تقدیم بھی جائز نہ ہوگی۔ اور رہا حقوق العباد کا معاملہ تو حقوق العباد میں عین مال مقصود ہوتا ہے یعنی بندہ کا حق عینِ مال ہوتا ہے نہ کہ مال کا ادا کرنا۔ لہٰذا حقوق العباد میں مال کا نفسِ وجوب، وجوب ادا سے جدا ہو سکتا ہے۔ الغرض واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان مذکورہ فرق حقوق العباد میں تو درست ہوگا لیکن حقوق اللہ میں درست نہ ہوگا۔ اور کفارہ چونکہ حقوق اللہ میں سے ہے اسلئے کفارۂ مالیہ اور کفارۂ بدنیہ کے درمیان فرق کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

اس پورے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان چار باتوں میں اختلاف ہے (۱) امام شافعی رح کے نزدیک وصف بشرط کے مانند ہوتا ہے لیکن احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہوتا (۲) تعلیق بالشرط شوافع کے نزدیک مانع حکم ہوتی ہے اور احناف کے نزدیک مانع سبب ہوتی ہے (۳) تعلیق کی صورت میں احناف کے نزدیک حکم کا عدم اصلی ہوتا ہے اس کے عدم میں شرط کے عدم کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک عدم شرعی ہوتا ہے۔ یعنی شرط کا عدم حکم کے عدم میں موثر ہوتا ہے۔ (۴) احناف کے نزدیک سبب وجودِ شرط کے وقت منعقد اور موجود ہوتا ہے اسی وجہ سے احناف کے یہاں مشہور ہے المعلق بالشرط کالنجز عند وجودِ الشرط اور امام شافعی رح کے نزدیک تکلم کے وقت ہی سبب منعقد ہوجاتا ہے۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح إِنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْاِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِيْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِي نَظِيْرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ۔

(ترجمہ) اور منجملہ ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو امام شافعی رح نے کہا ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا اگرچہ دونوں دو واقعوں میں ہوں جیسے کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات اسلئے کہ ایمان کی قید ایسا وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہے لہٰذا یہ وصف منصوص علیہ میں اور ان کے ہم مثل دوسرے کفارات میں اپنے عدم کے وقت حکم کی نفی کو ثابت کریگا کیونکہ سب کی جنس ایک ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہ فاسد جسکے قائل حضرت امام شافعی رح ہیں یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے اگرچہ مطلق اور مقید دونوں دو واقعوں میں مذکور ہوں یعنی اگر مطلق ایک واقعہ میں مذکور ہو اور مقید دوسرے واقعہ میں مذکور ہو تو بھی مطلق، مقید پر محمول ہوگا یعنی مقید میں جو قید مذکور ہوگی مطلق میں بھی اس کا اعتبار ہوگا اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک واقعہ میں مذکور ہوئے تو امام شافعی رح کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید مراد ہوگا مطلق سے مراد وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو اس میں کسی وصف کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جیسے رقبہ اور مقید سے مراد وہ ہے جو ذات مع الصفت پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبۂ مومنہ۔ فاضل مصنف رح نے جسطرح ایک واقعہ میں مطلق اور مقید کے مذکور ہونے کو صراحتاً ذکر نہیں کیا اسی طرح اس کی مثال بھی ذکر نہیں فرمائی ہے لیکن خادم اس کی مثال ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ارشاد خداوندی ہے" والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتومنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم۔

ملاحظہ فرمائیے کہ کفارۂ ظہار ایک واقعہ ہے اور اس میں تین چیزیں مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ

کے مسلسل روزے رکھنا (۳) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ ان میں سے پہلی اور دوسری چیز من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید ہے لیکن تیسری چیز یعنی اطعام اس قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے پس حضرت امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی پہلے دو مقیدوں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام شہرین کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ کفارۂ ظہار میں جس طرح رقبہ کا آزاد کرنا اور دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا وطی سے پہلے ضروری ہے اسی طرح اطعام طعام بھی وطی سے پہلے ضروری ہے چنانچہ اگر شوہر نے اطعام کے درمیان وطی کرلی تو ان کے نزدیک اطعام کا اعادہ واجب ہوگا۔

اور اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں تو بقول مصنف اس کی مثال کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات ہیں اس طور پر کہ کفارۂ قتل ایک حادثہ اور ایک واقعہ ہے لیکن اس میں رقبۂ مومنہ مقید وارد ہوا ہے چنانچہ ارشاد ہے "ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة" اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے مگر اس میں مومنہ کی قید کے بغیر لفظ رقبہ مطلق وارد ہوا ہے چنانچہ کفارۂ ظہار میں "فتحریر رقبة" اور کفارۂ یمین میں "او تحریر رقبة" مذکور ہے حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارۂ قتل میں مذکور ہے وہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مراد ہوگی اور کفارۂ قتل کی طرح کفارۂ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ اسلئے کہ ایمان کی قید وصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وصف شرط کے قائم مقام ہوتا ہے جیساکہ دوسری وجہ فاسد کے تحت گذر چکا پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجائیگا اور کفارۂ قتل فتحریر رقبة مومنة کی تقدیری عبارت یہ ہوگی" فتحریر رقبة ان کانت مومنة"، یعنی رقبہ اگر مومنہ ہوگا تو کفارۂ قتل میں اس کا آزاد کرنا درست ہوگا اور اگر مومنہ نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال منصوص علیہ یعنی کفارۂ قتل میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط یعنی قید ایمان کے منتفی ہونے سے حکم یعنی جوازِ کفارہ منتفی ہوجائے گا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ عدمِ شرط کی وجہ سے حکم کا عدم، عدمِ شرعی ہوتا ہے اور عدمِ شرعی بطریقِ قیاس دوسرے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے۔ یعنی عدمِ شرعی پر دوسری چیزوں کے عدم کو قیاس کیا جاتا ہے لہٰذا کفارۂ قتل کے عدم پر دوسرے کفارات کے عدم کو قیاس کیا جائیگا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح عدمِ ایمان کی وجہ سے کفارۂ قتل میں جواز کا حکم معدوم ہوجاتا ہے اور کفارہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح دوسرے کفارات میں بھی عدمِ ایمان کی وجہ سے جواز کا حکم معدوم ہوجائے گا اور وصفِ ایمان کے بغیر دوسرے کفارات بھی ادا نہ ہوں گے۔ اور اس قیاس کی علت مشترکہ یہ ہے کہ کفارۂ قتل اور دوسرے کفارات، کفارہ ہونے میں شریک ہیں اور سب کو سزا اور زجر کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیساکہ وضو میں ایدی (ہاتھ) مرافق کے ساتھ مقید ہیں اور ہاتھوں کا مرافق تک دھونا ضروری ہے تو تیمم میں بھی ایدی، مرافق کے ساتھ مقید ہونگے اور مرافق تک ہاتھوں کا تیمم ضروری ہوگا کیونکہ وضو اور تیمم طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُوْنَا فِيْ حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ رَحِ وَمُحَمَّدٌ رَحِ فِيْمَنْ قَرُبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرُبَهَا فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْإِطْعَامِ

(ترجمہ) اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں بعد اس کے کہ دونوں دو حکموں میں ہوں کیونکہ ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہ رح اور امام محمد رح نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے روزے کے درمیان رات میں عمداً یا دن میں ناسیا اس عورت سے جماع کیا جس سے ظہار کیا ہے تو یہ از سر نو روزے رکھے گا اور اگر کھانا کھلانے کے دوران اس نے اس عورت سے جماع کیا تو اس کا اعادہ نہیں کریگا اسلئے کہ جماع سے خالی ہونے کی شرط جماع پر تقدیم کفارہ کی شرط کے لئے ضروری ہے۔ اور یہ تقدیم، اعتاق اور روزوں میں منصوص علیہ ہے نہ کہ اطعام میں۔

(تشریح) صاحب کتاب نے فرمایا ہے کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اگرچہ دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں مگر یہ کہ دونوں دو حکموں میں مذکور ہوں یعنی حادثہ اگرچہ ایک ہو لیکن اس کے حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق ہو اور ایک مقید ہو تو ایسی صورت میں مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں میں مذکور ہوں اگرچہ دونوں کا حکم ایک ہو۔ تو مطلق، مقید پر بدرجۂ اولیٰ محمول نہیں ہوگا۔ کیونکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں مطلق اور مقید کے درمیان کوئی تضاد اور تنافی نہیں ہے اور جب دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے تو دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کر لیا جائے گا۔ اسلئے کہ اگر حادثے دو ہوں اور حکم ایک ہو تو کبھی شارع کے پیش نظر ایک حادثہ کے حکم میں توسع اور نرمی کرنا ہوتا ہے اور دوسرے حادثے میں اسی حکم میں سختی کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اور حکم ان دونوں کا ایک ہے یعنی اعتاق رقبہ (رقبہ آزاد کرنا) مگر یہ حکم کفارۂ قتل میں مقید وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ مومنۃ" اور کفارۂ یمین میں مطلق وارد ہوا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "او تحریر رقبۃ"۔ پس ہو سکتا ہے کہ کفارۂ قتل میں شارع کا مقصود سختی کرنا ہو، اور کفارۂ یمین میں نرمی کرنا مقصود ہو اور جب ایسا ہے تو ایک کو دوسرے پر کیسے محمول کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک کو دوسرے پر محمول کرنے سے شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا اور شارع کے مقصود کو فوت کرنا ہمارے لئے ہرگز

ہرگز مناسب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق وارد ہو اور ایک مقید وارد ہو تو اس احتمال کی وجہ سے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سہولت اور نرمی پیدا کرنا ہے اور دوسرے میں مقصود سختی پیدا کرنا ہے تو ایک حکم کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے حضرات طرفین کا حوالہ دیکر فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور اس سے ظہر کہ کظہر امی کہا تو یہاں حادثہ ایک ہے یعنی ظہار اور اس کے حکم تین ہیں ایک رقبہ آزاد کرنا، دوسرا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا، تیسرا ساٹھ مساکین کو کھانا دینا یا کھلانا ان میں سے اول کے دو حکم "من قبل ان یتماسا" کی قید کے ساتھ مقید ہیں لہذا یہ دونوں حکم مقید ہوں گے اور تیسرا حکم اس قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لہذا یہ حکم مطلق ہوگا الحاصل یہاں حادثہ تو ایک ہے یعنی ظہار اور حکم دو ہیں مقید یعنی اعتاق رقبہ اور روزے، دوم مطلق یعنی اطعام ستین مسکینا۔ پس طرفین رح نے فرمایا کہ اگر اس شخص نے حکم مقید پر عمل کرنے کا ارادہ کیا مثلاً دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کا آغاز کیا پھر کچھ روزے رکھنے کے بعد رات میں عمداً اس مُظاہرہ عورت سے جماع کر لیا یا دن میں ناسیًا جماع کیا تو اس شخص پر روزوں کا استیناف واجب ہوگا یعنی از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوگا اور اگر کھانے کے ذریعہ کفارۂ ظہار ادا کرنے کا ارادہ کیا اور یومیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانے لگا پس کچھ دن کھانا کھلا کر اس نے اپنی مظاہرہ بیوی سے جماع کر لیا تو اس صورت میں استیناف واجب نہ ہوگا یعنی دوبارہ از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا بلکہ جماع سے پہلے جتنے ایام کھانا کھلایا جا چکا ہے وہ ایام بھی معتبر ہونگے اسلئے کہ اعتاق اور صیام میں تقدیم منصوص علیہ ہے یعنی اعتاق رقبہ کا بھی جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالٰے ہے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا " اور روزوں کا بھی جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا لیکن اطعام کا جماع پر مقدم کرنا منصوص علیہ نہیں ہے چنانچہ باری تعالٰے نے ,,فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا تو فرمایا ہے لیکن اس کے بعد من قبل ان یتماسا نہیں فرمایا۔ بہرحال اعتاق اور صیام میں تقدیم منصوص علیہ ہے اور تقدیم کے لئے یہ بات لازم ہے کہ شئے مقدم مثلاً روزے جماع سے خالی ہوں کیونکہ اس کے بغیر تقدیم متحقق نہیں ہوگی۔ پس روزوں کے ذریعہ ظہار کا کفارہ ادا کرنے والے پر دو باتیں واجب ہوئیں ایک روزوں کو جماع پر مقدم کرنا دوم روزوں کے دو ماہ کا جماع سے خالی ہونا لیکن جب اس شخص نے روزوں کے دوران جماع کر لیا تو اس کے لئے پہلی بات پر عمل کرنا یعنی روزوں کو جماع پر مقدم کرنا ممکن نہ رہا البتہ دوسری بات پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ از سر نو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔ پس از سر نو روزے رکھنے کی صورت میں اگرچہ پہلی بات یعنی تقدیم صیام علی الجماع فوت ہو جاتی ہے لیکن دوسری بات (روزوں کا جماع سے خالی ہونا) فوت نہیں ہوتا۔ اور اگر از سر نو روزے نہ رکھے جائیں بلکہ اسی سلسلہ کو پورا کیا جائے تو اس صورت میں تقدیم صیام علی الجماع اور روزوں کا جماع سے خالی ہونا دونوں باتیں فوت ہو جائینگی اور دو باتیں جو واجب ہیں ان میں سے ایک کا فوت ہونا اہون ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں فوت ہو جائیں۔ پس طرفین رح نے اسی اہون پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ دوران صیام جماع کرنے کی صورت میں استیناف یعنی از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور اطعام ستین مسکینا چونکہ من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے

اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اسلئے اطعام کے حکم مطلق کو صیام کے حکم مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ امام ابو یوسف رہ اور امام شافعی رہ کا مذہب یہ ہے کہ روزوں کے دوران جماع کرنے کی صورت میں استیناف واجب نہ ہوگا اسلئے کہ من قبل ان یتماسا کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ دو ماہ کے تمام روزوں کا جماع پر مقدم کرنا فرض ہے لیکن جب اس نے دورانِ صیام جمع کیا اور اسی سلسلہ کو پورا کیا تو بعض روزوں کی تقدیم فوت ہوگئی مگر بعض روزے جماع پر مقدم رہے اور اگر اس نے استیناف کیا تو تمام روزوں کی تقدیم فوت ہوجائے گی اور یہ بات ظاہر ہے کہ بعض کی تقدیم کا فوت ہونا اہون ہے تمام کی تقدیم کے فوت ہونے سے۔ پس اہون پر عمل کرتے ہوئے امام ابو یوسف اور امام شافعی رہ نے کہا کہ دورانِ صیام جماع کرنے کی صورت میں استیناف واجب نہیں ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں لیلا کے بعد عامدًا کی قید اتفاقی ہے۔ کیونکہ رات میں عمدًا جماع کرنا اور ناسیا جماع کرنا دونوں برابر ہیں لیکن نہارًا کے بعد ناسیًا کی قید احترازی ہے اسلئے کہ اگر مُظاہِر (ظہار کرنے والے) نے دن میں عمدًا جماع کرلیا تو تتابعِ صیام کے فوت ہونے کی وجہ سے بالاتفاق استیناف واجب ہوگا یہ بھی واضح رہے کہ صاحب کتاب کے بیان کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک اگر حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں یا حادثے دو اور حکم ایک ہو تو مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا لیکن اگر حادثہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو اور وہ حکم مطلق بھی وارد ہو اور مقید بھی وارد ہو تو احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا مثلاً کفارۂ یمین ایک حادثہ ہے اور تین روزے اس کا ایک حکم ہے اور یہ حکم یعنی تین روزے قرأت عامہ میں مطلق مذکور ہیں تتابع کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام" اور ابن مسعود کی قرات میں تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہیں چنانچہ ابن مسعود کی قرأت اس طرح ہے "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" اور دو قرائتیں، دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہیں ایک میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک میں تتابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کے لئے آیت مطلقہ کو مقیدہ پر محمول کیا جائے گا۔ اور یہ کہا جائیگا کہ قرأتِ عامہ بھی تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حکم واحد یعنی صیام دو متضاد وصفوں یعنی تتابع اور عدم تتابع کو قبول نہیں کرتا ہے پس جب تتابع کے ساتھ اس کی تقیید ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہوجائے گا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا اور عبداللہ بن مسعود کی قرأت چونکہ مشہور ہے اس لئے اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہوگا۔ لیکن اس جگہ امام شافعی رہ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ امام شافعی قرأت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں لہذا قیدِ تتابع کے ساتھ ابن مسعود کی قرأت ان کے نزدیک معتبر نہ ہوگی اور جب امام شافعی رہ کے نزدیک قیدِ تتابع معتبر نہیں ہے تو ان کے نزدیک کفارہ یمین میں مطلقًا تین روزے واجب ہونگے تتابع کے ساتھ ادا کرے یا بغیر تتابع کے ادا کرے بہرحال کفارہ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہوجائے گی لیکن امام شافعی رہ کے نزدیک نہ ہوگی۔ البتہ دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال ہوگی کہ جب ایک

اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا تو اس کے کفارہ کے لئے آپ نے فرمایا "صُم شہرین" اور ایک روایت میں ہے "صُم شہرین متتابعین" اسجگہ حادثہ بھی ایک ہے یعنی رمضان کے روزے کو عمداً فاسد کرنا اور اس کا حکم بھی ایک ہے یعنی دو ماہ کے روزے رکھنا مگر یہ حکم ایک روایت میں مطلق ہے اور ایک میں تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے پس اس جگہ دونوں حضرات مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سُنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهٗ يَجِبُ أَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِإِسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِأَنَّهٗ لَامُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح جب اطلاق اور تقیید سبب میں داخل ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے طریقے پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر میں کہا کہ عبد کافر کی طرف سے اس کا ادا کرنا واجب ہے لفظ عبد کے ساتھ نص مطلق کی وجہ سے اور عبد مسلم کی طرف سے اسلام کے ساتھ نصِ مقید کی وجہ سے کیونکہ اسباب میں تزاحم اور تضاد نہیں ہوتا لہٰذا جمع کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جسطرح حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق ہو اور دوسرا مقید ہو یا حادثے دو ہوں اور حکم ایک ہو مگر ایک حادثہ میں وہ حکم مطلق ہو اور دوسرے میں مقید ہو تو ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح اگر اطلاق اور تقیید سبب پر داخل ہوں یعنی سبب مطلق بھی وارد ہو اور مقید بھی تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا یعنی مطلق پر بھی عمل ہوگا اور مقید پر بھی مثلاً صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں دو نص وارد ہوئی ہیں ایک وہ جسکو دارقطنی، ابوداؤد اور مسند عبدالرزاق میں روایت کیا گیا ہے یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ادّوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من برّ او صاع من تمر۔ الحدیث۔ اس حدیث میں مسلم کی قید وارد نہیں ہوئی دوسری نص وہ ہے جس کو امام بخاری، امام مسلم، ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا ہے، عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کلّ حرٍ وعبدٍ ذکرٍ وانثیٰ من المسلمین۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں پر رمضان کی زکوٰۃ الفطر (صدقۃ الفطر) فرض کی، چھوہارے کا ایک صاع یا جَو کا ایک صاع ہر آزاد، غلام، مذکر، مونث مسلمان پر۔ اس حدیث میں مسلم کی قید بھی مذکور ہے۔ پہلی نص مسلم کی قید سے مطلق ہے لہٰذا مطلق عبد کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا عبد خواہ مسلم ہو یا کافر ہو اور دوسری نص میں مسلم کی قید مذکور ہے لہٰذا عبد مسلم کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا۔ یہ دونوں نص وجوب صدقۃ الفطر

CamScanner

کے سبب یعنی راس پر داخل ہیں مگر پہلی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رأس مطلق سبب ہے اور دوسری نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ راس مسلم یعنی راس مقید سبب ہے پس یہاں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا کہ مطلق راس یعنی عبد مسلم اور عبد کافر دونوں کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا کہ راسِ مسلم یعنی عبدِ مسلم کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب ہوگا اور اس عدم حمل کی دلیل یہ ہے کہ اسباب میں کسی طرح کی کوئی مزاحمت اور منافات نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک شے کے متعدد اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً ملک کا ایک سبب بیع ہے اور ایک ہبہ ہے، ایک سبب صدقہ ہے ایک میراث ہے یعنی ملک کا ثبوت بیع سے بھی ہوتا ہے اور ہبہ سے بھی، صدقہ سے بھی ہوتا ہے اور میراث سے بھی اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے بہرحال جب اسباب میں منافات نہیں ہوتی تو نصِ مطلق اور نصِ مقید دونوں کو جمع کرنا واجب ہوگا اور حمل کئے بغیر دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو سبب قرار دیا جائیگا یعنی راسِ مطلق بھی وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا اور راسِ مقید یعنی راسِ مسلم بھی وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب ہوگا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِاَنَّ الْاِرْسَالَ هُوَ التَّعْلِيقُ يَتَنَافِيَانِ وُجُوْدًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَيْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمِلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْاَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ۔

ترجمہ:- اور وہ اس کی نظیر ہے جو پہلے گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدمِ شرط کے وقت حکم کی نفی کو ثابت نہیں کرتا ہے پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل دونوں ہوگا۔ اسلئے کہ وجودِ حکم کی صورت میں ارسال اور تعلیق دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں اور بہرحال وجودِ حکم سے پہلے تو وہ حکم شرط پر معلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے کہ اس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے کہ شرط سے پہلے وجود کا احتمال رکھتا ہے۔ اور عدم اصلی (تعلیق سے پہلے) وجود کا احتمال رکھتا ہے اور (تعلیق کے بعد) عدمِ اصلی تبدیل نہیں ہوا لہٰذا دونوں طریقوں پر وجود کا احتمال ہوگا۔

تشریح:- صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں کہا کہ اگر مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں یعنی ایک سبب مطلق ہو اور ایک مقید ہو تو ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے اور ان میں سے ہر ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائیگا اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو دوسری وجہ کے تحت گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط کی صورت میں عدمِ شرط، عدمِ حکم کو مستلزم نہیں ہے یعنی شرط کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں

کرتا ہے پس حکم واحد میں اس کے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد اس کے معلق بالشرط ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا احتمال بھی ہوگا مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار پر معلق کیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تین طلاقوں کا وجود دخول دار کی شرط پر معلق ہو یعنی دخول دار کے وقت تین طلاقیں موجود ہوں اور اس سے پہلے موجود نہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ وجودِ شرط یعنی دخول دار سے پہلے تین طلاقیں موجود ہوں اس طور پر کہ شوہر تین طلاقیں منجز واقع کردے اور ان کو شرط پر معلق نہ کرے بہرحال حکم واحد اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد معلق بالشرط ہونے اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ارسال (اطلاق) اور تعلیق کے درمیان وجودِ حکم کے وقت تو بلاشبہ منافات ہے (یعنی یہ بات ممکن نہیں کہ ایک حکم ارسال سے بھی ثابت ہو اور وہی حکم تعلیق سے بھی ثابت ہو کیونکہ جب عورت پر تین طلاقیں واقع ہوئیں تو یہ تین طلاقیں یا تو وہ ہونگی جن کو دخولِ دار کی شرط پر معلق کیا گیا تھا اور وجود شرط کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ اور یا تین طلاقیں وہ ہونگی جنکو شوہر نے وجودِ شرط سے پہلے منجز طریقہ پر واقع کیا ہے۔ بہرحال ایسا نہیں ہو سکتا کہ ان طلاقوں کا وقوع تعلیق یعنی وجودِ شرط کی وجہ سے بھی ہو اور وجودِ شرط سے پہلے اطلاق یعنی تنجیز کی وجہ سے بھی ہو) لیکن وجود حکم سے پہلے ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ وجود حکم سے پہلے حکم، شرط پر معلق ہے۔ یعنی یہ حکم معدوم ہے مگر وجود شرط سے پہلے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ وجودِ شرط سے پہلے حکم کو منجز طریقہ سے واقع کردیا جائے مثلاً گذشتہ مثال میں تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا گیا ہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تین طلاقوں کا وقوع وجودِ شرط کے وقت متحقق ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وجودِ شرط سے پہلے منجز طریقہ سے تین طلاقیں واقع کردی جائیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تعلیق سے پہلے حکم کا جو عدم اصلی ہے اس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ارسال (اطلاق اور بغیر تعلیق) کے ذریعہ موجود ہونے کا بھی احتمال ہے کہ بغیر تعلیق کے منجز طریقہ پر تین طلاقیں واقع کردی جائیں۔ اور تعلیق کے ذریعہ موجود ہونے کا بھی احتمال ہے کہ ان طلاقوں کو کسی شرط پر معلق کردیا جائے اور یہ بات مسلم ہے کہ تعلیق کے بعد حکم کا عدم اصلی تبدیل نہیں ہوتا پس جب تعلیق کے بعد عدم اصلی تبدیل نہیں ہوا تو حکم کا عدم اصلی جس طرح تعلیق سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال رکھتا تھا اسی طرح تعلیق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال رکھےگا۔ اور جب حکم واحد میں اس کے وجود سے پہلے ارسال اور تعلیق دونوں طریقوں پر موجود ہونے کا احتمال ہے تو معلوم ہوگیا کہ وجود حکم سے پہلے اور تعلیق کے بعد ارسال اور تعلیق کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ حکم علیٰ سبیل البدل ارسال اور تعلیق دونوں سے ثابت ہوجاتا ہے پس اسی طرح سببِ مقید اور سببِ مطلق کے درمیان بھی چونکہ کوئی منافات نہیں ہے اسلئے حکم، سببِ مقید سے بھی ثابت ہوجائے گا اور سببِ مطلق سے بھی ثابت ہوجائے گا اور جب حکم سبب مقید اور سبب مطلق دونوں سے ثابت ہوجاتا ہے تو ان دونوں کو جمع کیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ایک یعنی سببِ مطلق کو دوسرے یعنی سببِ مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

(فوائد) اور اس مقام کی تفصیل کہ ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک

محمول ہوگا یہ ہے کہ مطلق اور مقید جب دونوں کسی حکم کو بیان کرنے کے لئے وارد ہوں تو ان کی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں یعنی حکم مطلق اور حکم مقید مختلف ہوں گے یا دونوں متحد ہوں گے اگر دونوں مختلف ہیں تو ان کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو دونوں حکموں میں سے ایک یعنی حکم مقید دوسرے یعنی حکم مطلق کی تقیید کا موجب ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے ایک شخص نے کفارہ یمین ادا کرنے کے لئے دوسرے کو مخاطب بنا کر کہا اَعْتِقْ عَنِّیْ رَقَبَۃً وَلَاتُعْتِقْ رَقَبَۃً کَافِرَۃً۔ میری طرف سے ایک رقبہ آزاد کر دے اور رقبہ کافرہ آزاد نہ کر۔ یہاں حادثہ ایک ہے یعنی کفارۂ یمین ادا کرنے کے لئے وکیل کرنا مگر حکم مختلف ہے اسلئے کہ ایک حکم یعنی اعتاقِ رقبہ مطلق ہے اور ایک حکم یعنی عدم اعتاقِ رقبۂ کافرہ مقید ہے اور ان میں سے حکم مقید، حکم مطلق کی مومنہ کی قید کے ساتھ تقیید کو بالذات واجب کرتا ہے یعنی رقبۂ کافرہ آزاد نہ کرنے کا حکم اس بات کو واجب کرتا ہے کہ رقبۂ مومنہ آزاد کیا جائے اور اگر ثانی ہے تو مطلق، مقید پر بالاتفاق محمول نہیں ہوگا مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا اَطْعِمْ رَجُلًا وَاکْسُ رَجُلًا عَارِیًا۔ تو ایک آدمی کو کھانا کھلا اور ایک ننگے آدمی کو کپڑا پہنا۔ یہاں بھی حادثہ ایک ہے یعنی توکیل اور حکم مختلف ہے اسلئے کہ اطعام رجل کا حکم مطلق ہے اور مرد کو کپڑا پہنانے کا حکم برہنہ ہونے کے ساتھ مقید ہے اور حکم مقید یعنی کسوہ جو برہنہ ہونے کے ساتھ مقید ہے حکم مطلق یعنی اطعام رجل کو برہنہ ہونے کے ساتھ مقید کرنے کو بھی واجب نہیں کرتا ہے لہٰذا یہاں مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا یعنی مطلقاً مرد کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور برہنہ مرد کو کپڑا پہنانا لازم ہوگا۔ اور اگر مطلق اور مقید دونوں حکم متحد ہوں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں حکم منفی ہوگا یا مثبت ہوگا اگر اول ہے تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے "لا تعتق مدبّرۃ" مدبر آزاد نہ کر اور پھر کہے لا تعتق مدبرۃ کافرۃ" کافر مدبّر آزاد نہ کر۔ یہاں مطلق مقید پر اسلئے محمول نہیں ہوگا کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ کوئی بھی مدبر آزاد نہ کیا جائے اور اگر ثانی ہے یعنی حکم مثبت ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ حادثہ مختلف ہوگا یا متحد ہوگا۔ اگر حادثہ مختلف ہے تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک محمول ہوگا جیسے کفارۂ قتل اور کفارۂ یمین میں حکم تو متحد ہے یعنی اعتاق رقبہ مگر حادثہ مختلف ہے کیونکہ کفارۂ قتل ایک حادثہ ہے اور کفارۂ یمین دوسرا حادثہ ہے اول میں حکم مومنہ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ثانی میں مطلق ہے اتحادِ حکم سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ اگر حادثہ کی طرح حکم بھی مختلف ہو تو امام شافعی رح کے نزدیک بھی مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔ اور اگر حادثہ متحد ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اطلاق اور تقیید سبب اور شرط پر داخل ہونگے یا ان پر داخل نہ ہوں گے اگر سبب اور شرط پر داخل ہوں تو احناف کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا لیکن امام شافعی رح کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ سبب کے مطلق اور مقید ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک حدیث میں راسِ مسلم وجوب صدقۃ الفطر کا سبب ہے اور ایک میں مطلقِ راس سبب ہے جیسا کہ تفصیل پہلے گذر چکی تو امام شافعی رح مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ صرف راسِ مسلم سبب ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ ان کے نزدیک مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا ہے اور احناف چونکہ مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک مولیٰ پر عبد کافر کی طرف سے بھی صدقہ واجب ہوگا اور شرط کے مطلق اور مقید ہونے کی مثال یہ ہے کہ شہود شاہدین نکاح کے لئے شرط ہے مگر ایک حدیث یعنی" لانکاح الا بشہود" میں یہ شرط مطلق ہے اور ایک حدیث یعنی" لانکاح الا بولی وشاہدی عدل" میں یہ شرط عادل ہونے کے ساتھ مقید ہے پس احناف کے نزدیک تو مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا بلکہ مطلقاً شہود کا ہونا نکاح کے لئے شرط ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور نکاح کے لئے عادل گواہوں کا ہونا شرط ہوگا اور اگر اطلاق اور تقیید سبب اور شرط پر داخل نہ ہوں یعنی حکم بھی متحد ہو اور حادثہ بھی متحد ہو اور اطلاق وتقیید سبب اور شرط پر داخل نہ ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا جیسا کہ رمضان کے روزے کے کفارے کے سلسلہ میں ایک حدیث میں" صُمْ شہرین" مطلق آیا ہے اور ایک حدیث میں" صم شہرین متتابعین" تتابع کی قید کے ساتھ مقید آیا ہے۔ پس یہاں بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ اور رمضان کے روزے کے کفارے کے سلسلہ میں دو ماہ کے مسلسل روزے واجب ہونگے (نامی، مولوی) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مطلق، اور مقید بیانِ حکم کے لئے وارد ہوں اور حکم اور حادثہ دونوں مختلف ہوں تو بالاتفاق حمل نہیں ہوگا اور اگر دونوں متحد ہوں تو بالاتفاق حمل ہوگا۔ اور اگر حکم متحد اور حادثہ مختلف ہو یا حادثہ متحد اور حکم مختلف ہو یا اطلاق وتقیید سبب یا شرط میں وارد ہوں تو ان تینوں صورتوں میں احناف کے نزدیک حمل نہیں ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا۔ جمیل احمد

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ وَعِنْدَنَا اِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ اِذْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلاًّ بِنَفْسِهٖ كَقَوْلِهٖ نَعَمْ اَوْ بَلٰى اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوِي سَهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ اَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ اِلَى الْغَدَاءِ وَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى فَاَمَّا اِذَا زَادَ عَلٰى قَدْرِ الْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدِأً اِحْتِرَازًا عَنْ اِلْغَاءِ الزِّيَادَةِ

ترجمہ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ عام اپنے سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک سببِ ورود کے ساتھ اس وقت خاص ہوتا ہے جبکہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلیٰ یا عام جزاء کے قائم مقام ہو جیسے راوی کا قول" سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد" یا جواب کے قائم مقام ہو جیسے وہ شخص جس کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہے وہ کہے بخدا میں تغدی نہیں کروں گا۔ بہر حال جب مدعو نے جواب کی مقدار پر زیادتی کی چنانچہ اس نے کہا" واللہ لا اتغدی الیوم" تو یہ اختلاف کی جگہ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک

وہ از سر نو کلام کرنے والا ہوگا زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے۔

تشریح:- چوتھی وجہ فاسد جس کے قائل امام مالکؒ اور امام شافعی رہ ہیں یہ ہے کہ صیغۂ عام اگر کسی منصوص آدمی کے بارے میں کسی نص یا صحابی کے قول میں وارد ہوا ہو تو ان دونوں حضرات کے نزدیک صیغۂ عام اپنے سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا سببِ ورود خواہ سائل کا سوال ہو یا کسی حادثہ کا وقوع ہو مثلاً ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں کچھ دریافت کیا اس کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ عام کے ساتھ فرمایا: "من فعل کذا فعلیہ کذا یا فلہ کذا" جس شخص نے یہ کیا اس پر یہ لازم ہوگا یا اس کے لئے یہ ہوگا۔ اور صیغۂ خاص کے ساتھ "فعلیک کذا یا فلک کذا" نہیں فرمایا۔ یا مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کسی خاص آدمی کے بارے میں کوئی حادثہ پیش آیا اور آپ نے اس سے متعلق صیغۂ عام کے ساتھ کچھ فرمایا تو امام شافعی رہ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صیغۂ عام سائل اور صاحب حادثہ کیساتھ خاص ہوگا یعنی صیغۂ عام کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم صرف سائل اور صاحب حادثہ کو شامل ہوگا اور ان دونوں کے علاوہ میں مذکورہ حکم دوسری نص سے ثابت ہوگا یا دلالت النص سے ثابت ہوگا یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ لیکن جمہور علماء اس کے خلاف ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اگر صیغۂ عام کسی سبب کیساتھ مقید ہو تو صیغۂ عام اپنے عموم پر جاری ہوگا اور سببِ ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا چنانچہ مذکورہ دونوں صورتوں میں صیغۂ عام سائل اور غیر سائل اسی طرح صاحب حادثہ اور غیر صاحب حادثہ سب کو شامل ہوگا اور اسکی تائید اس سے ہوتی ہے کہ آیت ظہار، اوس بن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ اور آیتِ سرقہ صفوان کے چادر چرانے کے سلسلہ میں نازل ہوئی اور آیتِ لعان ہلال بن امیہ کے بارے میں نازل ہوئی اور آیتِ قذف حضرت عائشہؓ کے بارے میں نازل ہوئی مگر اس کے باوجود صحابہ نے الفاظ اور صیغوں کے عموم کا اعتبار کیا ہے اور ان عمومات کو اسبابِ ورود کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے پس صحابہ کے اس اجماع سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ صیغۂ عام، سببِ ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال امام مالک اور امام شافعی رہ کے نزدیک صیغۂ عام اپنے سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن ہم حنفیوں کے نزدیک اس بارے میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ صیغۂ عام کے وارد ہونے کی چار قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ صیغۂ عام مستقل بنفسہ نہ ہو یعنی سائل کے سوال یا حادثہ کا اعتبار کئے بغیر کلام مفید نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا "اکان لی علیک الف درہم، کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم ہے مخاطب نے جواب میں کہا "نعم"۔ یا کسی نے کسی سے کہا الیس لی علیک الف درہم۔ کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم نہیں ہے مخاطب نے جواب میں کہا "بلیٰ" پس نعم اور بلیٰ دونوں عام ہیں۔ کلام کی بہت سی انواع کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مگر مستقل نہیں ہیں بلکہ غیر مستقل ہیں ماقبل کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر مفید نہیں ہوتے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ صیغۂ عام جزاء کے قائم مقام ہو کر وارد ہو مثلاً راوی کا قول سہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد۔ اس واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا ذوالیدین صحابی نے کہا اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا آپ کو نسیان ہوگیا۔ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل ذلک لم یکن" ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا۔ ذوالیدین نے کہا "قد کان بعض ذلک" کچھ تو ضرور ہوا ہے۔ صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدۂ سہو کیا۔ یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی۔ بہر حال لفظ سَجَدَ عام ہے سجدہ تلاوت، سجدۂ نماز، سجدۂ سہو۔ ہر سجدہ کو شامل ہے اور بقرینہ فاء جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ صیغۂ عام جواب کے قائم مقام ہوکر وارد ہو اور متکلم جواب کی مقدار پر کوئی زیادتی نہ کرے مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو صبح کے کھانے پر مدعو کرتے ہوئے کہا "تغدّ معی" تو میرے ساتھ صبح کا کھانا تناول کر لے۔ مخاطب نے جواب میں کہا "واللہ لا اتغدّی" اور الیوم یا معک کے لفظ کا اضافہ نہیں کیا۔ پس لا اتغدّی عام ہے اس دن کے غداء کو بھی شامل ہے اور اس دن کے علاوہ کے غداء کو بھی شامل ہے، مخاطب کے ساتھ تغدی کرنے کو بھی شامل ہے اور مخاطب کے علاوہ کے ساتھ تغدی کرنے کو بھی شامل ہے، داعی کے گھر میں تغدی کرنے کو بھی شامل ہے اور اس کے گھر کے علاوہ میں تغدی کرنے کو بھی شامل ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ صیغۂ عام جواب کے قائم مقام ہوکر وارد ہو مگر متکلم جواب کی مقدار پر زیادتی کر دے مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو صبح کے کھانے پر مدعو کرتے ہوئے کہا تغدّ معی، اس نے جواب میں کہا "واللہ لا اتغدی الیوم" یعنی جواب میں الیوم کا لفظ زیادہ کر دیا۔ اول کی تین قسموں میں صیغہ عام ہمارے نزدیک بھی سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ پہلی قسم میں نعم اور بلیٰ کے ذریعہ وہی ایک ہزار درہم واجب ہونگے جنکا قائل نے اپنے قول اکان لی علیک الف درہم اور الیس لی علیک الف درہم میں ذکر کیا ہے اسلئے کہ نعم اور بلیٰ دونوں میں سے ہر ایک غیر مستقل ہے ماقبل سے تعلق کے بغیر مفید نہیں ہے اور جب ماقبل کے ساتھ تعلق کے بغیر دونوں غیر مفید ہیں تو یہ دونوں عموم کا فائدہ نہ دیں گے کیونکہ کلام مستقل معنیٰ عام کا فائدہ دیتا ہے غیر مستقل معنی عام کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور دوسری قسم میں سجدۂ سہو کے ساتھ خاص ہوگا۔ اسلئے کہ فاء جزائیہ کے ذریعہ جب فاء کے مابعد کو اس کے ماقبل کے لئے جزاء قرار دیدیا گیا تو ماقبل اس کے وجود کا سبب ہوگا اور جسطرح مسبب اپنے سبب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح راوی کے اس قول میں سجدہ سہو کے ساتھ متعلق ہوگا اور جب راوی کے اس قول میں سجدہ سہو کے ساتھ متعلق ہوگیا تو یہ لفظ سَجَدَ معنی عام کے لئے مفید نہ ہوگا بلکہ سہو کے ساتھ خاص ہوگا اور تیسری قسم میں لا اتغدّی، اسی غداء کے ساتھ خاص ہوگا جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے یعنی اگر حالف اسی مخصوص غداء میں اس کے ساتھ شریک ہوگیا تو حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا قول "واللہ لا اتغدی" داعی پر رد کرتے ہوئے جواب کے قائم مقام ہے اور رد اسی چیز کا ہوتا ہے جسکی دعوت دی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ اسی غداء کا رد ہوگا۔ جسکی طرف اسکو دعوت دی گئی ہے۔ بہر حال ان تینوں قسموں میں صیغہ عام جسطرح امام مالک اور امام شافعی رح کے نزدیک اپنے سببِ ورود کے ساتھ خاص ہے اسی طرح احناف کے نزدیک بھی سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا۔ البتہ چوتھی قسم میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک اور امام شافعی رح کے نزدیک اس صورت میں بھی قائل کے قول واللہ لا اتغدی الیوم کو دلالتِ حال کی وجہ سے جواب پر محمول کیا جائے گا اور صیغہ عام ہونے کے باوجود اس کو سببِ ورود

کے ساتھ خاص کیا جائے گا اور غدار سے وہی مخصوص غدار مراد ہوگا جسکی طرف اس کو بلایا گیا ہے چنانچہ یہ شخص اگر اسی مخصوص غدار میں شریک ہوا تو حانث ہوگا ورنہ حانث نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک اس صورت میں صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ اس دن میں جس وقت بھی تغدی کریگا حانث ہوجائے گا خواہ داعی کے ساتھ تغدی کرے خواہ داعی کے علاوہ دوسرے کے ساتھ تغدی کرے خواہ تنہا تغدی کرے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کا قول "واللہ لا اتغدی الیوم" از سرنو کلام ہے۔ ماقبل کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور جب اس قول کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو یہ کلام جواب کے قائم مقام نہ ہوگا اسلئے کہ اگر اس قول کو جواب کا قائم مقام قرار دیدیا گیا تو الیوم کی زیادتی لغو ہوجائے گی کیونکہ جواب اس زیادتی کے بغیر بھی پورا ہوجاتا ہے پس الیوم کی زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کلام کو جواب کے قائم مقام قرار نہیں دیا گیا بلکہ از سرنو کلام قرار دیا گیا ہے اور از سرنو کلام کرنے کی صورت میں صیغۂ عام چونکہ سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی واللہ لا اتغدی الیوم اپنے عموم پر باقی رہیگا اور یوم کے جس وقت میں تغدی کرے گا اور جسطرح تغدی کریگا حانث ہوجائے گا۔ البتہ اگر اس قائل نے اپنے اس کلام سے جواب کی نیت کی تو دیانۃً نیت کا اعتبار ہوگا لیکن قضاءً اعتبار نہ ہوگا۔ دیانۃً نیت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ یہ کلام الیوم کی زیادتی کے باوجود جواب کا احتمال رکھتا ہے اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا اس کلام سے جواب کی نیت کرنا درست ہوگا اور چونکہ جواب کا احتمال خلافِ ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کے سلسلہ میں قضاءً تصدیق نہیں کی جاتی اسلئے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور رہا امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اس کلام کو دلالتِ حال کی وجہ سے جواب کے قائم مقام قرار دینا تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دلالتِ حال اگرچہ اس کلام کے جواب ہونے پر شاہد ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ صریح یعنی الیوم کی زیادتی اس کلام کے جواب نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دلالتِ حال کی بہ نسبت صریح کی رعایت کرنا اولیٰ ہے لہٰذا صریح یعنی الیوم کی زیادتی کی رعایت کرتے ہوئے اس کلام کو جواب کے قائم مقام قرار نہ دینا اولیٰ ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ إِنَّ الْقِرَانَ يُوْجِبُ اَنْ لَّا تَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشَّرِكَةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلٰى مَا يَتِمُّ بِهٖ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشَّرِكَةُ إِلَّا فِيْمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهٖ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِيْ حُرٌّ إِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِيْ حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ

(ترجمہ) اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جس کے بعض حضرات قائل ہیں کہ قران فی النظم، قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول " اقیموا الصلوۃ وآتوا الزکوٰۃ " میں بعض حضرات کا قول کہ قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ بچے پر زکوٰۃ واجب نہ ہو ان حضرات نے کہا اسلئے کہ عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے اور ان حضرات نے قیاس کیا جملہ ناقصہ پر جبکہ وہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو اور یہ قیاس فاسد ہے اسلئے کہ شرکت جملہ ناقصہ میں اس کے اس چیز کی طرف محتاج ہونے سے واجب ہوتی ہے جس کے ساتھ کلام مکمل ہوگا۔ لیکن جب کلام بذاتہٖ مکمل ہوگیا تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس میں جسکی طرف کلام محتاج ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وعبدی حر" تو عتق شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اسلئے کہ عبدی حر تعلیق کے حق میں تام ہے۔

تشریح پانچویں وجہ فاسد جس کے قائل بقول بعض حضرات امام مالکؒ ہیں یہ ہے کہ قران فی النظم یعنی دو کلاموں کو واؤ عاطفہ کے ذریعہ جمع کرنا حکم کے اندر شرکت کو واجب کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم میں شریک ہیں اسلئے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے اور مناسبت اسی وقت موجود ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں گے پس ثابت ہوگیا کہ قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے۔ امام مالکؒ اسی اصول کی بنیاد پر فرماتے ہیں کہ نابالغ بچے اور مجنون پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ " یعنی باری تعالیٰ نے اقامتِ صلوٰۃ اور ایتاءِ زکوٰۃ کو بذریعہ عطف ذکر کیا ہے اور عطف مشارکت کا تقاضا کرتا ہے یعنی عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے درمیان حکم کے اندر مساوات اور برابری ہو۔ یعنی ان دونوں میں سے اگر ایک (معطوف علیہ) واجب ہو تو دوسرا (معطوف) بھی واجب ہو اور اگر ایک واجب نہ ہو تو دوسرا بھی واجب نہ ہو پس چونکہ نابالغ اور مجنون پر نماز واجب نہیں ہے اسلئے ان پر زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے۔ نابالغ اور مجنون پر زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی واجب نہیں ہے لیکن ہمارا مستدل یہ نہیں ہے کہ قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے بلکہ ہمارا مستدل یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال رُفِعَ القلم عن ثلاثۃٍ عن النائم حتی یستیقظَ وعن الصبی حتی یحتلمَ وعن المجنون حتی یعقلَ (ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ) تین آدمیوں سے قلم اٹھا لیا گیا۔ نائم سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے، نابالغ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، مجنون سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ یہ تینوں آدمی مکلف نہیں ہوتے اور جب یہ مکلف نہیں ہیں تو ان پر زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی۔ حضرت امام مالکؒ قران فی النظم کے قرآن فی الحکم ثابت کرنے پر قیاس سے استدلال کرتے ہیں قیاس یہ ہے کہ جملہ ناقصہ اگر جملہ کاملہ پر معطوف ہو، جیسے زینبُ طالق وہندٌ تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر اور حکم میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہوں گی اور دونوں پر طلاق واقع ہوگی اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام مالکؒ نے کہا کہ اگر جملہ کاملہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو جیسے زینب طالق وہند طالق تو بھی دونوں جملے حکم اور خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہرحال اس قیاس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دو کامل جملوں کے درمیان واؤ کے ذریعہ

عطف کرنا دونوں کے درمیان شرکت فی الحکم ثابت کرتا ہے لیکن صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ جملۂ ناقصہ کو جملہ کاملہ پر معطوف کرنے کی صورت میں خبر کے اندر شرکت اسلئے ثابت نہیں ہوئی کہ ان دونوں کے درمیان واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے بلکہ یہ شرکت اسلئے ثابت ہوئی ہیکہ جملۂ ناقصہ یعنی ہندٌ خبر یعنی طالق کا محتاج ہے پس اس احتیاج کی وجہ سے دونوں جملوں میں خبر کے اندر شرکت ثابت ہوئی ہے لیکن جب جملۂ کاملہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا گیا تو اس صورت میں جملہ معطوفہ چونکہ بذات خود تام ہے اسلئے یہ خبر وغیرہ کسی کی محتاج نہ ہوگی اور جب اس صورت میں احتیاج نہیں پائی گئی تو شرکت بھی ثابت نہ ہوگی کیونکہ شرکت کا سبب احتیاج ہے نہ کہ عطف۔ ہاں اگر جملۂ معطوفہ کاملہ ہو مگر تعلیق وغیرہ کسی چیز میں محتاج ہو تو بھی اس چیز میں شرکت ثابت ہوجائے گی کیونکہ شرکت کی علت یعنی احتیاج پائی گئی۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلتِ الدار فانت طالق وعبدی حرٌ تو طلاق کی طرح غلام کی آزادی بھی شرط یعنی دخول دار پر معلق ہوگی کیونکہ جملۂ معطوفہ مبتدا، خبر کے اعتبار سے اگرچہ کامل ہے لیکن تعلیق کے حق میں ناقص ہے اسطور پر کہ دلالتِ حال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قائل کا مقصد جسطرح بیوی کی طلاق کو شرط پر معلق کرنا ہے اسیطرح غلام کی آزادی کو بھی شرط پر معلق کرنا مقصود ہے لیکن قائل نے اس کے لئے علیحدہ شرط ذکر نہیں کی اور جب ایسا ہے تو جملہ معطوفہ، کاملہ ہونے کے باوجود غرض اور مقصد کے اعتبار سے ناقص ہوگا اور جب جملۂ معطوفہ کاملہ ہونے کے باوجود ناقص ہے تو یہ شرط کا محتاج ہوگا اور اس احتیاج کی وجہ سے شرط کے اندر معطوف علیہ شریک ہوگا یعنی طلاق اور آزادی دونوں دخول دار کی شرط پر معلق ہونگے۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایک بیوی سے خطاب کرتے ہوئے کہا ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وزینبُ طالق۔ تو زینب پر فی الحال طلاق واقع ہوجائے گی اور مخاطبہ کی طلاق دخولِ دار پر معلق ہوگی اسلئے کہ جملہ معطوفہ کلام تام ہے اور تعلیق میں بھی محتاج نہیں ہے کیونکہ اگر قائل کی غرض دونوں جملوں کے درمیان شرکت ثابت کرنا ہوتا تو قائل زینب پر اکتفاء کرتا اور اسکی خبر ذکر نہ کرتا۔ لیکن جب زینب کی خبر علیحدہ سے ذکر کردی گئی تو معلوم ہوگیا کہ قائل کی مراد زینب پر طلاقِ منجز واقع کرنا ہے نہ کہ دخول دار کی شرط پر معلق کرنا لیکن امام مالک وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عطف شرکت کا سبب ہے ان حضرات کے نزدیک مخاطبہ اور زینب دونوں کی طلاق دخول دار کی شرط پر معلق ہوگی اور زینب پر فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی۔

فوائد:- یہاں یہ واضح کردینا ضروری ہے کہ پانچویں وجہ فاسد میں ماقال بعضہم سے بعض حضرات کے قول کے مطابق امام مالک مراد ہیں اسی بنا پر خادم نے کہا ہے کہ امام مالک کے نزدیک نابالغ اور مجنون کے مال میں قران فی النظم کا اعتبار کرتے ہوئے زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ ملا علی قاری نے شرح نقایہ میں لکھا ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک ان دونوں کے مال میں زکوۃ واجب ہے جیسا کہ ان کے مال میں بیوی کا نفقہ، عشر، خراج اور صدقۃ الفطر واجب ہے۔ بظاہر امام مالکؒ کے دونوں اقوال میں تعارض ہے اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ امام مالک رح کے دو قول ہوں۔ ملا علی قاری نے ایک قول نقل کردیا ہو اور شارحین حسامی نے دوسرا قول نقل کردیا ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امام مالک رح کا مذہب تو وہی ہو جس کو ملا علی قاری نے ذکر

CamScanner

کیا ہے اور پانچویں قسم فاسد کے قائل امام مالکؒ نہ ہوں بلکہ بعض مالکیہ ہوں اور قران فی النظم کی وجہ سے عدم وجوب زکوٰۃ کے قائل بعض مالکیہ ہوں نہ کہ امام مالکؒ " جمیل "

فَصْلٌ فِی الْاَمْرِ

ترجمہ: یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔

تشریح: امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند رتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو اِفعل (یہ کام کر) کہے یعنی قائل کا قول اپنے غیر سے علیٰ سبیل الاستعلاء اِفعل کا نام اَمر ہے پس نبی کا فعل اور اشارہ دونوں چونکہ قول کے قبیل سے نہیں ہیں اسلئے لفظ قول کے ذریعہ دونوں امر ہونے سے خارج ہوجائیں گے اور علیٰ سبیل الاستعلاء کی قید کے ذریعہ دعاء اور التماس خارج ہوجائیں گے کیونکہ امر میں طلبِ فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے اور دعاء اور التماس میں طلبِ فعل تو ہوتا ہے مگر علیٰ سبیل الاستعلاء نہیں ہوتا بلکہ التماس میں طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعاء میں طلبِ فعل مع الخضوع ہوتا ہے۔ اور افعل کی قید کے ذریعہ نہی امر کی تعریف سے خارج ہوجائے گی اسلئے کہ نہی میں قائل کا قول لاتفعل ہوتا ہے نہ کہ افعل۔ اور افعل سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ افعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو طلبِ فعل پر دلالت کرتا ہو اور اس کا آخر ساکن ہو خواہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو۔ آخر کے ساکن ہونے کی قید اسلئے لگائی تاکہ بلند رتبہ آدمی کا اپنے کم رتبہ والے سے یہ کہنا اوجبتُ علیک ان تفعلَ کذا (میں نے تجھ پر ایسا کرنا واجب کیا) امر ہونے سے خارج ہوجائے۔

یہ بھی خیال رہے کہ امر کی تعریف میں قول سے مقول مراد ہے کیونکہ امر اور نہی انشاء کی قسمیں ہیں اور انشاء لفظ کی قسم ہے لہٰذا انشاء کے واسطہ سے امر اور نہی لفظ کی قسم ہوں گے اور لفظ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول۔ لہٰذا امر اور نہی کی تعریف میں قول مقول کے معنی میں ہوگا نہ کہ مصدر کے معنی میں۔ امر سے متعلق پانچ قسم کے مسائل ہوسکتے ہیں:۔

(۱) نفس امر اور اس کے موجب کا بیان۔

(۲) مامور بہ یعنی فعل کا بیان۔ (۳) مامور فیہ یعنی زمانہ کا بیان۔

(۴) مامور یعنی مکلف کا بیان (۵) آمر کا بیان۔

کیونکہ امر کے لئے ایک تو اس شخص کا ہونا ضروری ہے جس سے امر صادر ہوگا یعنی آمر۔ دوسرے اس چیز کا ہونا ضروری ہے جس کو واجب کیا جائے گا یعنی مامور بہ تیسرے اس کا ہونا ضروری ہے جس پر واجب کیا جائے گا یعنی مکلف، مامور چوتھے اس زمانہ کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل مامور بہ واقع ہوگا۔ اور پانچویں خود امر اور اس کا موجب ہے۔

وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْوَجْهِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِمَّا ذَكَرْنَا مِنَ الْاَقْسَامِ

CamScanner

فَإِنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ۔

ترجمہ:۔ اور امر، مذکورہ تقسیمات اربعہ میں سے تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے اسلئے کہ امر کا صیغہ فعل کی گردانوں میں سے ایسا خاص لفظ ہے جو معنیٰ خاص یعنی طلب فعل کے لئے موضوع ہے۔

تشریح:۔ خاص کی یوں تو بہت سی قسمیں ہیں لیکن بعض قسمیں مثلاً امر اور نہی ایسی ہیں جن کا شریعت میں بکثرت استعمال ہوتا ہے اسلئے مصنف ان دونوں قسموں کو تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائیں گے مگر امر کا مفہوم چونکہ وجودی ہوتا ہے اور نہی کا عدمی ہوتا ہے اور وجودی چیز عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کی بحث کو مقدم کرتے ہوئے مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہم نے چار تقسیمات کے تحت بیس قسمیں ذکر کی ہیں ان میں سے تقسیم اول جو باعتبار وضع کے ہے اسکی چار قسمیں تھیں۔ (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول، امر اسی تقسیم اول کی قسم اول کے قبیل سے ہے یعنی امر خاص کے قبیل سے ہے کیونکہ صیغہ امر فعل کی گردانوں میں سے ایسا خاص لفظ ہے جو معنیٰ خاص یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے پس تصاریف فعل کی قید سے اسم خاص اور حرف خاص خارج ہوگیا اور لفظ خاص کی قید سے امر کے علاوہ فعل کی دوسری قسمیں خارج ہوگئیں۔ بہرحال جب صیغہ امر ایسا لفظ خاص ہے جو معنی خاص۔ (معنی معین معلوم) یعنی طلب فعل پر دلالت کرتا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ صیغہ امر، اصطلاحی خاص کے قبیلہ سے ہے کیونکہ معنی خاص یعنی معنی معین معلوم پر دلالت کرنے والا لفظ خاص ہی ہوتا ہے۔ اس عبارت میں مصادرہ علی المطلوب کا شبہ ہوتا ہے اس طور پر کہ اس جگہ مدعیٰ یہ ہے کہ امر کا صیغہ خاص کے قبیل سے ہے اور جب فان صیغۃ الامر لفظ خاص سے اس کی دلیل ذکر فرمائی تو اس میں بھی خاص کا ذکر کیا گیا اور مدعیٰ کو دلیل بنانا اسی کا نام مصادرہ علی المطلوب ہے اور مصادرہ علی المطلوب ناجائز ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مدعیٰ میں جو خاص ہے اس سے مراد اصطلاحی خاص ہے اور دلیل میں جو خاص ہے اس سے مراد لغوی خاص ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے پس جب مدعیٰ اور دلیل میں فرق ہوگیا تو مصادرہ علی المطلوب لازم نہ آئے گا کیونکہ مصادرہ علی المطلوب کے لئے مدعیٰ اور دلیل میں اتحاد ضروری ہے۔ خادم کی تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ من القسم الاول سے تقسیم اول مراد ہے اور من الاقسام سے تقسیمات مراد ہیں۔

فاضل مصنف نے صیغہ امر کے از قبیلہ خاص ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے دو جگہ لفظ خاص ذکر کیا ہے ایک لفظ خاص اور ایک معنی خاص۔ ایسا کرنے سے مصنفؒ کا مقصود صیغہ امر اور معنیٰ امر یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے اور ترادف اور اشتراک کی نفی کرنا ہے۔ اس سے پہلے کہ جانبین سے اختصاص ثابت کیا جائے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اس لفظ کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ اسد کا لفظ حیوان مفترس (شیر) کے ساتھ خاص ہے لیکن حیوان مفترس اسد کے ساتھ

خاص نہیں ہے بلکہ حیوان مفترس جس طرح اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غضنفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس طور پر کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہ ہو مگر یہ لفظ اس معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ جسطرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرا معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرء حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرء کے ساتھ خاص ہیں لیکن قرء حیض کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جسطرح حیض لفظ قرء کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرء کا مدلول ہے۔

اور کبھی جانبین سے اختصاص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے جیسے الفاظ متبائنہ مثلاً لفظ انسان کہ وہ حیوان ناطق کے ساتھ خاص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے۔ اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ صیغۂ امر اور معنی امر یعنی وجوب کے درمیان جانبین سے اختصاص اس طرح ثابت ہوگا کہ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ صیغۂ امر لفظ خاص ہے یعنی صیغۂ امر ایسا لفظ ہے جو معنی یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہے یعنی صیغۂ امر سے صرف وجوب ثابت ہوگا اور وجوب کے علاوہ ندب، اباحت اور تہدید وغیرہ ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اشتراک کی نفی ہو جائے گی یعنی ان لوگوں کے قول کی تردید ہو جائے گی جو اس بات کے قائل ہیں کہ صیغۂ امر وجوب، ندب، اباحت اور تہدید وغیرہ بہت سے معانی کے درمیان مشترک ہے۔

اور مصنف رح نے فرمایا ہے معنی خاص یعنی معنی امر (وجوب) صیغۂ امر کے ساتھ خاص ہے یعنی وجوب صرف صیغۂ امر سے ثابت ہوگا اور صیغۂ امر کے علاوہ نبی علیہ السلام کے فعل سے ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو ترادف کی نفی ہو جائے گی یعنی ان حضرات کے قول کی تردید ہو جائے گی جو اس بات کے قائل ہیں کہ وجوب جس طرح صیغۂ امر یعنی قول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نبی کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ بہر حال مصنف رح نے دوبار خاص کا لفظ ذکر فرما کر جانبین سے اختصاص پر تنبیہ فرمائی ہے کہ صیغۂ امر سے صرف وجوب ثابت ہوگا اور وجوب صرف صیغۂ امر سے ثابت ہوگا

وَمُوْجَبُهٗ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ اَلْاِلْزَامُ اِلَّا بِدَلِيْلٍ

ترجمہ:۔ اور جمہور کے نزدیک امر کا موجَب وجوب ہے مگر ایسی دلیل کی وجہ سے (جو اس کے غیر پر دلالت کرے)

تشریح اس عبارت میں مصنف رح نے امر کے موجب پر کلام کیا ہے چنانچہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک امر کا موجَب الزام (لازم کرنا) یعنی وجوب ہے ہاں اگر وجوب کے خلاف اباحت وغیرہ کسی دوسرے معنی پر دلیل اور قرینہ موجود ہو تو امر کو اس معنی پر محمول کر لیا جائے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل سے پہلے تمہید کے طور پر چند باتیں ذہن نشین فرمالیں۔

CamScanner

پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف ہے۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترکِ فعل کے حرام ہونے کو یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز اور ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہوگا اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) راجح اور ترکِ فعل مرجوح ہو۔ اباحت کہتے ہیں کہ فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظِ عین کہ آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی کلی کے لئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں جیسے لفظ انسان، حیوان ناطق کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ موجَب (بفتح الجیم) مقتضیٰ اور حکم تینوں الفاظ مترادف ہیں یعنی جو چیز صیغہ امر سے ثابت ہوگی اس کو امر کا موجَب، مقتضیٰ اور حکم تینوں کہا جاتا ہے۔

اس تمہید کے بعد کی تفصیل ملاحظہ فرمائیے۔ تفصیل یہ ہے کہ امر کے موجَب میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجَب، ندب ہے اور دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے آتا ہے اور طلب کے لئے فعل کی جانب کا ترکِ فعل سے راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس فعل کو طلب کیا جا سکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہذا ندب امر کا موجَب ہوگا اس کی تائید باری تعالیٰ کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے والذین یبتغون الکتاب مما ملکت ایمانکم فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً یعنی وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو تو ان کو مکاتب کر دو۔ اس جگہ امرِ مکاتبت، ندب کے لئے ہے یعنی مملوک کو مکاتب کرنا مندوب ہے لہذا اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب، ندب ہے۔ اور بعض کے نزدیک امر کا موجَب، اباحت ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امر طلبِ فعل کے لئے آتا ہے اور طلب کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کی اجازت ہو اور وہ فعل حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول: "واذا حللتم فاصطادوا" سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اس آیت میں احرام سے نکلنے کے بعد شکار کا امر فرمایا گیا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجَب اباحت ہے۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب اور ندب کے درمیان اشتراک لفظی ہے یعنی امر کا صیغہ وجوب کے لئے بھی موضوع ہے اور ندب کے لئے بھی موضوع ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے یعنی امر کا صیغہ طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ طلبِ فعل خواہ وجوباً ہو خواہ ندباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب وجوب، ندب، اباحت، تینوں کے درمیان اشتراکِ لفظی ہے یعنی تینوں امر کے حقیقی معنی ہیں۔ بعض کے نزدیک امر کا موجَب ان تینوں کے درمیان اشتراکِ معنوی ہے کیونکہ امر اذن کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اذن تینوں کو شامل ہے اور بعض حضرات کے نزدیک امر کا موجَب توقف ہے یعنی عمل کرنے سے رکے رہنا کیونکہ امر سولہ معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) وجوب، جیسے اقیموا الصلوٰۃ (۲) ندب، جیسے فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً (۳) اباحت، جیسے

اذا حللتم فاصطادوا (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کے ساتھ خطاب کرنا) جیسے اعملوا ما شئتم (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے فاتوا بسورۃ من مثلہ (۶) ارشاد (دنیاوی مصالح کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا جیسے واشہدوا ذوی عدل منکم (۷) تسخیر (ایک ماہیت کو دوسری ماہیت میں تبدیل کرنا) جیسے کونوا قردۃً خاسئین (۸) امتنان (احسان جتلانے کے لئے) جیسے کلوا مما رزقکم اللہ (۹) اکرام جیسے ادخلوہا بسلام آمنین (۱۰) اہانت (مخاطب کو ذلیل کرنا) جیسے ذُق انک انت العزیز الکریم اور فذوقوا فلن نزیدکم الا عذابا (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کے لئے) جیسے اصبروا اولا تصبروا (۱۲) دعا جیسے اللہم اغفرلی (۱۳) تمنی جیسے الا ایہا اللیل الطویل انجلی۔ اے شب دراز تو منکشف ہو جاتی۔ یا جیسے یا مالک لیقض علینا ربک۔ اے مالکِ دوزخ کاش تیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا۔ (۱۴) احتقار (مخاطب کے فعل کو حقیر ظاہر کرنے کے لئے) جیسے حضرت موسیٰؑ کا قول فرعون کے جادوگروں کے جادو کی تحقیر کرنے کے لئے القوا ما انتم ملقون (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے) جیسے کن فیکون (۱۶) تادیب (اخلاق و عادات کو سنوارنے کے لئے) جیسے رسول اللہؐ کا قول "کل مما یلیک" اپنے آگے سے کھاؤ۔ صاحب التعلیق الحامی نے ان سولہ معانی کے علاوہ پانچ معانی اور ذکر فرمائے ہیں (۱) تعجب جیسے اسمع بہم وابصر (۲) اخبار جیسے

الحاصل امر جب اکیس معانی میں مستعمل ہے تو جب تک کسی ایک معنی پر دلیل اور قرینہ موجود نہ ہوگا اس وقت تک اس پر عمل کرنا ناممکن ہوگا۔ اور جب امر پر عمل کرنا ناممکن ہے تو توقف واجب ہوگا بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجَب توقف ہے اور صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک امر کا موجَب وجوب ہے لہٰذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر وجوب کے خلاف کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو تو اس معنی پر محمول ہوگا جس پر قرینہ موجود ہوگا۔ جمہور علماء اپنے مذاہب پر کتاب اللہ، دلالتِ اجماع اور لغت سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ سے مراد باری تعالیٰ کا وہ قول ہے جس میں آدمؑ کو سجدہ نہ کرنے پر ابلیس کی سرزنش اور مذمت کی گئی ہے یعنی ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک۔ میرے حکم کرنے کے بعد تجھکو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا۔ یعنی میرے حکم کرنے کے بعد تیرے لئے کوئی اختیار نہ تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ اگر امر کا موجَب وجوب نہ ہوتا تو ترکِ امر پر اللہ تعالیٰ ابلیس کی مذمت نہ فرماتے اور ابلیس کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہوتی کہ آپ نے مجھ پر سجدہ لازم نہیں کیا تھا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ سے باری تعالیٰ کا قول "وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرًا ان یکون لہم الخیرۃ" مراد ہے یعنی اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے۔ پس مامور سے اختیار کا منتفی ہونا اور ماموربہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے اور بعض نے کہا ہے کہ کتاب اللہ سے مراد یہ آیت ہے فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں ان کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں دردناک عذاب آجائے اس آیت میں تارکِ امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے اس طور پر کہ حق جل مجدہٗ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

کے حکم کی مخالفت کرنے والے اور اس کے حکم کی تعمیل نہ کرنے والے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ وعید کا مستحق تارکِ واجب ہوتا ہے مباح اور مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا پس تارکِ امر کو مستحقِ وعید قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔ اور دلالتِ اجماع یہ ہے کہ ہر زمانہ میں امت کے علماء نے عبادات وغیرہ کو واجب کرنے میں اوامر ہی کی طرف رجوع کیا ہے اور اوامر ہی سے وجوب پر استدلال کیا ہے پس ہر زمانے کے علماء کا عبادات وغیرہ کو واجب کرنے میں اوامر کی طرف رجوع کرنا اور اوامر کے ذریعہ وجوب پر استدلال کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے اور یہ بات کہ امر کا موجَب وجوب ہے لغت سے اس طرح ثابت ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کسی کام کا امر کیا اور کہا افعل ہذا پس اگر غلام یہ کام نہ کرے تو اہل لغت کے نزدیک اس کو عاصی اور مستحقِ سزا شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس غلام کو عاصی اور مستحقِ سزا شمار نہ کیا جاتا۔ الغرض اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔

وَالْاَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِ وَقَبْلَہٗ سَوَاءٌ

ترجمہ: اور امر ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے۔

تشریح: مصنف رہ فرماتے ہیں کہ امر افادۂ وجوب میں ممانعت کے بعد اور ممانعت سے پہلے برابر ہے یعنی امر جس طرح ممانعت سے پہلے وجوب کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ اس عبارت میں دراصل ان حضرات کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر ممانعت سے پہلے تو بلاشبہ وجوب کے لئے آتا ہے لیکن ممانعت کے بعد اباحت کے لئے آتا ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول واذا حللتم فاصطادوا سے استدلال کرتے ہیں اسطور پر کہ شکار علی الاطلاق حلال تھا مگر احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے فاصطادوا فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شکار کے حرام ہونے کا سبب (احرام) چونکہ زائل ہوگیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہوگیا۔ الغرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممانعت کے بعد امر کا موجَب اباحت ہے نہ کہ وجوب۔ لیکن جمہور علماء کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت کے بعد امر کا وجوب کے لئے استعمال ہونا بھی قرآن میں موجود ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم۔ یعنی جب پناہ کے مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو مارو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم یہ چار ماہ اشہر الحرام کہلاتے ہیں چنانچہ ان چار ماہ میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہوگئی تو فاقتلوا کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا بہرحال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امر ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے اور رہا فاصطادوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغۂ امر فاصطادوا سے مستفاد نہیں ہے بلکہ قرینہ

سے مستفاد ہے قرینۂ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "احل لکم الطیبات" تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کردی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے اور حلال کا لفظ اباحت کے لئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے پس احل لکم الطیبات سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینۂ عقلیہ یہ ہے کہ آیت اذا حللتم میں شکار کا حکم ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں تو ہو سکتا ہے لیکن وجوب کی صورت میں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو، واجب نہ ہو۔ الحاصل امر ممانعت سے پہلے بھی وجوب کے لئے آتا ہے اور ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَهُ فِي التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ لِأَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ صِيْغَةٌ أُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِإِمْرَأَتِهِ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِأَنَّهُ نِيَّةُ الْعَدَدِ إِلَّا أَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ :۔ اور تکرار امر کا موجَب نہیں ہے اور نہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اسلئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے لیکن لفظِ فعل فرد ہے لہٰذا وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو یہ قول ایک طلاق پر واقع ہوگا اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہیں کرے گی کیونکہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو اس لئے کہ دو اس کی طلاق کی جنس ہے پس بطریق جنس ایک ہوگئی۔

تشریح :۔ مصنف رہ امر کے موجَب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امرِ مطلق (خالی عن القرینہ) وجوب کے اعتبار سے تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں اس بارے میں تین مذہب ہیں۔

(۱) احناف کا مذہب تو یہ ہے کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے۔ مثلاً اگر صلّوا کہا گیا تو اس سے ایک بار نماز پڑھنا واجب ہوگا (۲) ابو اسحاق اسفرائنی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکرار امر کا موجَب ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے (۳) حضرت امام شافعی رہ کا مذہب یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا ہے لیکن اس کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی تکرار امر کا موجَب تو نہیں ہے لیکن امر کا محتمل ہے اور موجَب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجَب بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بلا نیت ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت امام شافعی رہ کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً اضرب "اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کے لئے اصل عبارت تو

اُطْلُبْ مِنْکَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اضرب کہا جاتا ہے۔ اور اطلب منک ضربا میں ضرب نکرہ ہے۔ پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اضرب ہے وہ بھی ضرب، نکرہ کو شامل ہوگا اور نکرہ کلام مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ اضرب یعنی صیغۂ امر عموم اور تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل اس طرح بھی بیان کی جاسکتی ہے کہ صیغۂ امر مثلاً اضرب، اطلب منک الضرب سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلب ضرب کے لئے اصل عبارت تو اُطلُبُ منک الضرب ہے لیکن اختصار کے طور پر اضرب کہا جاتا ہے اور اطلب منک الضرب میں الضرب معرفہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اضرب ہے وہ بھی الضرب معرفہ کو شامل ہوگا۔ اور لفظ الضرب اگرچہ مفرد ہے لیکن اس پر الف لام استغراق داخل ہے اور اسی الف لام استغراق کی وجہ سے ضرب کے ہر ہر فرد کا ایقاع مراد لیا جاسکتا ہے پس الف لام کی وجہ سے ہر ہر فرد کے ایقاع کا مراد لیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار وعموم کا احتمال رکھتا ہے۔ ابواسحاق اسفرائنی وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج۔ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے۔ اقرع بن حابس نے صاحب زبان ہونے کے باوجود حج کے امر سے تکرار سمجھا ہے لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا، اللہ کے رسول ہونے جواب میں فرمایا اگر میں نَعَمْ (ہاں) کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہوجاتا۔ اگر ہر سال حج فرض ہوجاتا تو تم نہ اس پر عمل کرسکتے اور نہ اس کی طاقت رکھتے پس نو حج ایک مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال حج فرض ہونے کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اگر امر تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اسلئے سوال نہیں کیا تھا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ ان کو یہ بات معلوم تھی کہ تمام عبادات اسباب متکررہ کے ساتھ متعلق ہیں جیسے نماز، وقت کے ساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے۔ پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے نہ اس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت متکرر رہے۔ یعنی ہر سال وہ وقت آتا ہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیئے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ ایک ہی ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے لہذا حج بھی مکرر نہ ہونا چاہیئے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے حج کا معاملہ مشتبہ ہوگیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ الغرض اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے اور جب اقرع نے امر سے تکرار کا استفادہ نہیں کیا تو اقرع کے اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

احناف کی دلیل خود صاحب حسامی نے بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ امر یعنی صیغۂ امر فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً اضرب، صیغۂ امر اُطْلُبُ مِنْکَ الضَّرْبَ سے مختصر کیا گیا ہے یعنی اضرب، اُطْلُبُ مِنْکَ الضرب

کی مختصر عبارت ہے اسی طرح صَلُّوا، اُطْلُبُ منکم الصلوٰۃ کی مختصر عبارت ہے اور طلقی، افعلی فعل الطلاق کی مختصر عبارت ہے لہذا صیغۂ امر مختصر اور مصدر مختصر منہ (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا اور مختصر منہ یعنی مصدر (جسکو مصنف نے لفظ الفعل سے تعبیر کیا ہے) فرد ہے اور مصدر فرد اسلئے ہے کہ مصدر لفظِ واحد ہے اور واحد لفظ میں توحّد یعنی فرد ہونا ہی ملحوظ ہوتا ہے لہذا مصدر فرد ہوگا۔ اور فرد، عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ فرد اور عدد کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ فرد وہ ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہے جو افراد سے مرکب ہو اور ترکیب اور عدم ترکیب کے درمیان منافات ہے لہذا فرد اور عدد کے درمیان بھی منافات ہوگی اور شے چونکہ اپنے منافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے فرد میں عدد کا احتمال نہ ہوگا۔ پس جب مختصر منہ یعنی مصدر، عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو صیغۂ امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے اور مصدر پر مشتمل ہے بدرجۂ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا اور عدد اور تکرار چونکہ ایک ہی چیز ہے اسلئے صیغۂ امر جب عدد کا احتمال نہیں رکھے گا تو تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھے گا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ صیغۂ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب صیغۂ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو تکرار صیغۂ امر کا موجب اور مقتضیٰ کیسے ہو سکتا ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صیغۂ امر چونکہ تکرار اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا طلّقی نفسکِ، اور کوئی نیت نہیں کی تو عورت صرف ایک طلاق واقع کر سکتی ہے۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لیکن اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی اور عورت کا اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنا درست نہ ہوگا۔ اسلئے کہ طلّقی، صیغۂ امر، مصدر (تطلیق) پر مشتمل ہے اور مصدر، فرد ہے اور فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی وہ ہے جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ایک۔ اور فردِ حکمی وہ ہے جو تمام کا مجموعہ ہو مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور فردِ حقیقی صیغۂ امر کا موجَب اور فردِ حکمی اس کا محتمل ہوتا ہے اور دوؔ عدد محض ہے نہ اس کا موجَب ہے اور نہ محتمل ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ موجَب بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لہذا اگر شوہر نے کوئی نیت نہ کی، تو فردِ حقیقی یعنی ایک طلاق موجب ہونے کی وجہ سے واقع ہو جائے گی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے تین طلاقیں واقع کیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ تین کا مجموعہ فردِ حکمی ہے اور لفظ طلّقی اس کا احتمال رکھتا ہے اور محتمل نیت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے لہذا تین کی نیت کرنے سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اور شوہر کا دو طلاقوں کی نیت کرنا اسلئے درست نہیں ہے کہ دوؔ عددِ محض ہے نہ طلاق کا فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی ہے اور جب دوؔ عددِ محض ہے تو دوؔ نہ طلّقی کا موجَب ہوگا اور نہ اس کا محتمل ہوگا۔ اور جب دوؔ طلّقی صیغۂ امر کا نہ موجَب ہے نہ محتمل ہے بلکہ عددِ محض ہے تو شوہر کے نیت کرنے کے باوجود عورت دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر عورت نے دو طلاقیں واقع کیں تو دو واقع نہ ہونگیں بلکہ ایک واقع ہوگی کیونکہ لفظ کا موجَب لفظ سے ثابت ہوتا ہے نیت کا محتاج نہیں ہوتا اور لفظ کا محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور لفظ جس کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ نیت سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے پس دوؔ کا چونکہ لفظِ طلّقی، احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے نیت کرنے کے باوجود عورت پر

دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔ ہاں، اگر عورت باندی ہو اور شوہر نے لفظ طلقی سے دو کی نیت کی ہو اور عورت نے اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کی ہوں تو اس پر دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں طلاق کی جنس (فرد حکمی) ہے یعنی جس طرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ آزاد کی طلاق کی جنس یعنی فرد حکمی ہوتا ہے اسی طرح باندی کے حق میں ...... دو طلاقوں کا مجموعہ اس کی طلاق کی جنس یعنی فرد حکمی ہوتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظِ طلقِی، صیغۂ امر فردِ حکمی کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ سے اس کے محتمل کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا باندی کے حق میں لفظ طلقی سے دو طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا اور باندی دو طلاقیں واقع کرنے سے مغلّظہ بائنہ ہو جائے گی جیسا کہ آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلظہ بائنہ ہو جاتی ہے۔ الغرض باندی پر دو طلاقوں کا واقع ہونا عدد ہونے کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ جنس یعنی فرد حکمی اور واحد حکمی ہونے کی حیثیت سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی آزاد بیوی سے طلقی نفسک کہا اور دو طلاقوں کی نیت کی تو عورت دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے دو طلاقیں واقع کیں تو دو واقع نہ ہوں گی کیونکہ دو کا عدد، نہ تو لفظ طلقی کا موجَب ہے اور نہ اس کا محتمل ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن اگر کسی نے اپنی آزاد بیوی سے کہا "طلقی نفسک ثنتین" اور بیوی نے دو طلاقیں واقع کیں تو اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اسلئے کہ ثنتین کا لفظ طلقی کے لئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو پس معلوم ہوا کہ لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے اور جب لفظ طلقی دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ فرمانا کہ دو، لفظ طلقی کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ثنتین، طلقی کا بیانِ تفسیر نہیں ہے بلکہ بیانِ تغییر ہے اسلئے کہ لفظ طلقی، بغیر نیت کے فرد حقیقی (ایک) پر واقع ہوتا ہے مگر جب اس کو ثنتین کے ساتھ مقید کر دیا تو اس کی وجہ سے اس کا سابقہ حکم (فردِ حقیقی کا واقع ہونا) تبدیل ہو گیا۔ اسی وجہ سے علماء کا خیال یہ ہے کہ عدد مذکور ہونے کی صورت میں طلاق عدد سے واقع ہوتی ہے نہ کہ صیغہ سے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے طلقتک ثلاثا یا واحدۃ کہا مگر عورت طلقتک کے تلفظ کے بعد اور عدد کے تلفظ سے پہلے مر گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی پس طلقی نفسک ثنتین میں طلاق بتقدیر موصوف ثنتین سے واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلقی سے تقدیری عبارت یہ ہوگی طلقتین ثنتین اور جب لفظ ثنتین بیان تغییر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوتی ہے تو ثنتین، لفظ طلقی صیغہ امر کا محتمل نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَا يُوْجِبُ الْأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا

13/1

ترجمہ :۔ پھر وہ امر جو مطلق عن الوقت ہے جیسے زکوٰۃ کا امر، صدقۃ الفطر کا امر، عشر اور کفارات کا امر قضاء رمضان اور نذر مطلق کا امر ہمارے صحیح مذہب کے مطابق اداء کو علی الفور واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح یہاں امر سے مراد مامور بہ ہے اور یہ تقسیم مامور بہ کی ہے نہ کہ امر کی چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت محدود کے ساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کا ادا کرنا فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر، کفارات، قضاء رمضان اور نذر مطلق۔ کیونکہ مذکورہ چیزیں واجب ہونے کے بعد کسی ایسے وقت محدود کے ساتھ مقید نہیں ہوتیں جس کے فوت ہونے سے ان کی اداء کا فوت ہونا لازم آتا ہو بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہی کہلائیں گی قضا نہ کہلائیں گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے ہمارے علمائے احناف کا صحیح اور راجح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کی ادائیگی میں اگرچہ تعجیل مستحب ہے لیکن علی الفور اداء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے اور احناف میں سے امام کرخی رح اور بعض شوافع فرماتے ہیں کہ مامور بہ مطلق عن الوقت کو علی الفور یعنی اول وقت امکان میں ادا کرنا واجب ہے چنانچہ اگر مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا کرنے میں تاخیر کی گئی تو یہ شخص گناہگار ہوگا اور احناف کے صحیح مذہب کے مطابق یہ شخص گناہگار نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا نہ کرسکا تو یقیناً گناہگار ہوگا مگر یہ گناہ گار ہونا تاخیر کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ مامور بہ کو فوت کردینے کی وجہ سے ہوگا۔ احناف کے صحیح مذہب کی دلیل یہ ہے کہ امر بالاجماع طلبِ فعل کے لئے موضوع ہے اور فعل وقت میں موجود ہوگا۔ اور وقت کے تمام اجزاء اس فعل کو حاصل کرنے کی صلاحیت کے بارے میں برابر ہیں۔ پس اگر اس فعل کی ادائیگی کو علی الفور واجب کیا گیا تو وہ فعل وقت کے اول جزء کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور جب اول جزء کے ساتھ مقید ہوگیا تو وہ مطلق عن الوقت نہ رہا بلکہ مقید بالوقت ہوگیا اور یہ خلاف موضوع ہے پس خلافِ موضوع کے ارتکاب سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ مامور بہ مطلق عن الوقت پر علی الفور عمل کرنا واجب نہیں ہے۔ حضرت امام کرخی رہ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ان کو ادا کرنے میں جلدی کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ علی الفور عمل واجب ہو۔ پس اسی احتیاط پر عمل کرتے ہوئے علی الفور عمل واجب کیا گیا ہے مگر ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ احتیاط کی وجہ سے استحباب ثابت ہوتا ہے نہ کہ وجوب اور تعجیل کے مستحب ہونے کے ہم بھی قائل ہیں پس مامور بہ مطلق عن الوقت کو ادا کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہوگا، واجب نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا اسقنی ماءً "میرے لئے پانی لاؤ" اب وہ غلام اگر پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کی وجہ سے اس غلام کا خطاوار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت علی الفور واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس مامور

مطلق عن الوقت میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں عادت اور عرف علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیونکہ پیاس ختم کرنے کے لئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر درحقیقت تفویت ہے کیونکہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں اور تفویت (فوت کردینا) حرام ہے حاصل یہ کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ مکلف، مامور بہ مطلق عن الوقت کو وقت کے اس جزء میں ادا کرنے پر قادر شمار ہوگا جس کو وہ پائے گا اور رہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

> وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ **نَوْعٌ** جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاِخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا۔

ترجمہ:- اور مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مؤدّی کے لئے ظرف، اداء کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب بنادیا گیا اور وہ نماز کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وقت اداء سے فاضل ہوجاتا ہے لہٰذا ظرف ہوگا نہ کہ معیار۔ اور اداء، وقت کے فوت ہونے سے فوت ہوجاتی ہے لہٰذا شرط ہوگا اور اداء صفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے اور تعجیل، اداء وقت سے پہلے فاسد ہوجاتی ہے لہٰذا وقت سبب ہوگا۔

تشریح:- مامور بہ کی دوسری قسم مقید بالوقت ہے اور مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کا اداء کرنا فوت ہوجاتا ہو۔ صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ اس مامور بہ مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں یعنی تین قسمیں ہیں اسلئے کہ یا تو وقت کا توسع (کشادہ ہونا) معلوم ہوگا یعنی وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہو اور یا وقت کا مامور بہ کے برابر ہونا معلوم ہوگا یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت باقی نہ رہتا ہو اور یا ان دونوں میں سے کوئی ایک معلوم نہ ہوگا۔ بہرحال مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں ہیں (۱) وقت فعلِ مؤدّی کے لئے ظرف، اداء کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت فعل مؤدّی کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ الحال ہو یعنی من وجہ ظرف ہو اور من وجہ معیار ہو۔ صاحب منار نے مامور بہ مقید بالوقت کی چار قسمیں ذکر کی ہیں۔ تین قسمیں تو وہی

ہیں جن کو صاحب حسامی نے ذکر کیا ہے اور ایک قسم یہ ہے کہ وقت، فعل مامور بہ کے لئے معیار ہو مگر سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضاء کا وقت کہ وہ قضاءِ رمضان کے لئے معیار تو ہوتا ہے مگر اس کا سبب نہیں ہوتا۔ صاحب حسامی نے اس قسم کو دوسری قسم کے ذیل میں ذکر کیا ہے مستقل قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے لہٰذا صاحب حسامی اور صاحب منار کے بیانات میں کوئی اختلاف نہ ہوگا لیکن شارح نامی پر تعجب ہے کہ انھوں نے حسامی کی شرح کرتے ہوئے انواع سے پہلے اربعۃ کا لفظ ذکر فرما کر مامور بہ مقید بالوقت کی چار قسمیں کی ہیں حالانکہ صاحب حسامی نے تین قسمیں بیان کی ہیں نہ کہ چار، چنانچہ محشی نے بھی انواع کے بعد ثلٰثۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے بھی اپنی شرح مولوی میں انواع کے بعد ثلٰثۃ کا لفظ ذکر کیا ہے ان دونوں حضرات کے بیان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحب حسامی نے مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں کی ہیں نہ کہ چار۔

بہرحال پہلی قسم یہ ہے کہ فعل مامور بہ جس وقت کے ساتھ مقید ہو وہ اس فعل مامور بہ مؤدّی کے لئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کے لئے شرط ہو اور نفسِ وجوبِ فعل کے لئے سبب ہو جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ادائے نماز کے لئے شرط ہے اور نماز کے نفسِ وجوب کے لئے سبب ہے۔ اس طور پر کہ ظرف وہ کہلاتا ہے جو فعل مؤدّی کا احاطہ کرلے اور فعل مؤدّی سے ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے۔ اور معیار وہ کہلاتا ہے جو فعل مؤدّی کا احاطہ تو کرلے مگر فعل مؤدّی کو ادا کرنے کے بعد اس کا کوئی حصہ فاضل نہ بچے بلکہ اس کے بڑھنے سے فعل مؤدّی بڑھ جائے اور اس کے چھوٹا ہونے سے فعل مؤدّی چھوٹا ہو جائے۔ پس چونکہ نماز کا وقت نماز کا احاطہ بھی کرلیتا ہے اور نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا ایک حصہ بچا بھی رہتا ہے اسلئے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہوگا اور معیار نہ ہوگا۔ اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت کے فوت ہونے سے فعل مامور بہ کی ادا فوت ہو جائے اور وقت سے پہلے فعل مامور بہ کا ادا کرنا درست نہ ہو۔ پس چونکہ وقت کے فوت ہونے سے نماز فوت ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے نماز درست نہیں ہوتی اس لئے ادائے نماز کا وقت، ادائے نماز کے لئے شرط ہوگا مثلاً ظہر کے وقت کے فوت ہونے سے ظہر کی نماز کی ادا فوت ہو جاتی ہے اور ظہر کی نماز وقتِ ظہر سے پہلے درست نہیں ہوتی۔ وقت کو ادائے نماز کے لئے شرط قرار دینے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وقت کا فعل مؤدّی کے لئے ظرف ہونا اس کے شرط ہونے کو مستلزم ہے یعنی جب وقت فعل مؤدّی کے لئے ظرف ہوگا تو ادا کے لئے لازمی طور پر شرط ہوگا۔ اسلئے کہ ظرف محل ہوتا ہے اور محل شرط ہوتا ہے پس جو ظرف ہوگا وہ شرط بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو وقت کے ظرف ہونے کو بیان کرنے کے بعد اس کے شرط ہونے کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں ظرف اور شرط کے درمیان استلزام تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ برتن ظرف ہوتا ہے مگر مظروف کے لئے شرط نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ظرف ہونے کے بعد وقت کے شرط ہونے کو بیان کرنا بے فائدہ نہ ہوگا۔ اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے واجب ہونے میں مؤثر ہو اور فعل مامور بہ وقت پر مقدم نہ ہو کیونکہ سبب مسبب میں مؤثر ہوتا ہے اور مسبب سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے پس چونکہ کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے صفتِ وقت کے مختلف ہو جانے سے واجب مختلف ہو جاتا ہے۔ یعنی

وقت وجوبِ صلاۃ میں مؤثر ہوتا ہے اس طور پر کہ کامل وقت میں فعل مامور بہ بھی کامل واجب ہوتا ہے اور ناقص وقت میں فعل مامور بہ ناقص واجب ہوتا ہے اور فعل مامور بہ مثلاً نماز کو وقت پر مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اسلئے وقت فعلِ مامور بہ کے واجب ہونے کے لئے سبب ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقتِ صلاۃ، فعلِ صلاۃ کے لئے ظرف، ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط اور وجوبِ صلوٰۃ کے لئے سبب ہے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (١) نفسِ وجوب (٢) وجوب ادا۔ نفسِ وجوب کا سببِ حقیقی اور مؤثرِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے یا اللہ کی طرف سے بندوں پر نعمتوں کا ورود ہے اور سببِ ظاہری وقت ہے کیونکہ وقت کے اندر اللہ تعالیٰ کی نعمتیں وارد ہوتی ہیں۔ پس وقت کو سببِ حقیقی کا قائم مقام قرار دیکر ظاہری سبب قرار دیدیا گیا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ اللہ کی نعمتیں تو ہر آن بندوں پر اترتی ہیں لہٰذا بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر واجب ہونا چاہیئے تھا اوقات خمسہ ہی کو عبادت کے لئے کیوں خاص کیا گیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جاتا تو معاش اور روٹی روزی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوتا۔ حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور کیا ہے۔ پس حرج دور کرنے کیلئے پورا وقت عبادات میں مصروف نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ انھیں اوقات خمسہ کو کیوں خاص کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اوقات خمسہ میں اللہ کی طرف سے نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہی ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہٰذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کے لئے فجر کی نماز فرض کی گئی ہے۔ پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کے لئے ظہر کی نماز فرض کی گئی ہے۔ پھر ظہر کے بعد اکثر لوگوں کی عادت چونکہ سونے اور آرام کرنے کی ہے اس لئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کے لئے عصر کی نماز فرض کی گئی پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہوگئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کے لئے مغرب کی نماز فرض کی گئی۔ پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسنِ خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی۔ کیونکہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان وطاعت پر موت کا آنا۔ اور وجوبِ ادا کا سببِ حقیقی اللہ کی طرف سے طلب کا بندے کے فعل کے ساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری امر ہے جو اس طلب کے قائم مقام ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ يَسْتَقِمْ أَنْ يَكُوْنَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِكَ يُوْجِبُ تَاخِيْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِيْمَهٗ عَلٰى سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ يُجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ يَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبَ وَاِلَّا يَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِيْ يَلِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا

وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى الْاَدْنٰى وَلَمْ يَجُزْ تَقْرِيْرُهُ عَلٰى مَا سَبَقَ قَبْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذٰلِكَ يُؤَدِّيْ اِلَى التَّخَطِّيْ عَنِ الْقَلِيْلِ بِلَا دَلِيْلٍ ثُمَّ كَذٰلِكَ يَنْتَقِلُ اِلٰى اَنْ يَتَضَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ وَاِلٰى اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا تَتَعَيَّنُ السَّبَبِيَّةُ فِيْهِ لِمَا يَلِي الشُّرُوْعُ فِي الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَهُ مَا يَحْتَمِلُ اِنْتِقَالَ السَّبَبِيَّةِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو موڈی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب قرار دیدیا گیا تو کلِ وقت کا سبب ہونا درست نہ ہوگا اسلئے کہ کلِ وقت کا سبب ہونا ادا کے وقت سے ادار کی تاخیر کو واجب کرتا ہے یا ادار کی تقدیم کو اس کے سبب پر واجب کرتا ہے ا پس واجب ہوا کہ بعضِ وقت کو سبب قرار دیا جائے اور بعض وہ جزء ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہوتی ہے پس اگر ادار جزء اول کے ساتھ متصل ہوئی تو جزء اول سبب ہوگا ورنہ تو سببیت اس جزر کی طرف منتقل ہو جائیگی۔ جو جز، جزء اول کے ساتھ متصل ہوگا کیونکہ جب کلِ وقت سے سببیت کا منتقل ہونا واجب ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی ایسا جزر نہیں جو معلوم المقدار ہو تو ادنیٰ پر اکتفا کرنا واجب ہوگیا اور معنیٔ سببیت کو ان تمام اجزار پر باقی رکھنا جائز نہ رہا جو اجزائ ادار پر مقدم ہیں اسلئے کہ یہ بلا دلیل قلیل سے تجاوز کرنے کا سبب بنیگا پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفر رح کے نزدیک، اور اجزار وقت میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک۔ پس اس آخری وقت میں سببیت اس جزء کے لئے متعین ہو جائے گی جس جزء کے ساتھ شروع فی الادار متصل ہوگا۔ اسلئے کہ اس جزر کے بعد ایسا کوئی جز باقی نہیں رہا جسکی طرف سببیت کے منتقل ہونے کا احتمال ہو۔

تشریح فاضل مصنف نے مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم یہ بیان فرمائی تھی کہ وقت مؤدّی کے لئے ظرف ادار کے لئے شرط، اور وجوب کے لئے سبب ہو اور اس کی مثال میں وقت صلوٰۃ کو ذکر فرمایا تھا کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے، ادائے نماز کے لئے شرط ہے اور وجوبِ نماز کے لئے سبب ہے۔ اسی وقت کے بارے میں مصنف رح فرماتے ہیں کہ ظرف ہونے کی رعایت کے ساتھ پورے وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے یعنی یہ ممکن نہیں ہے کہ نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف بھی ہو اور نماز کا پورا وقت نماز واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہو کیونکہ اگر پورے وقت کو سبب قرار دیا گیا تو ظرفیت کے معنی فوت ہو جائیں گے یا سببیت کے معنیٰ فوت ہو جائیں گے یا دونوں کے معنی فوت ہو جائیں گے اس طور پر کہ مکلف فعل مامور بہ یعنی نماز کو وقت کے بعد ادا کریگا یا وقت میں ادا کریگا یا وقت سے پہلے ادا کریگا۔ اگر نماز کو وقت کے بعد ادا کیا گیا تو اس صورت میں سببیت کے معنی کی رعایت تو ہو جائے گی کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور وہ یہاں پایا گیا لیکن ظرفیت کے معنی کی رعایت نہ ہوگی۔

کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں نماز ادا کی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد نماز ادا کی جائے پس چونکہ نماز وقت میں ادا نہیں کی گئی بلکہ وقت کے بعد ادا کی گئی اسلئے یہ وقت نماز کے لئے ظرف نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف رحہ نے یوں فرمایا کہ کل وقت کو سبب قرار دینا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ادائے نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کیا جائے۔ اور ایسا کرنے سے سبب ہونے کی رعایت اگرچہ ہو جائے گی لیکن ظرف ہونے کی رعایت نہ ہوگی اور اگر نماز وقت میں ادا کی گئی تو اس صورت میں ظرفیت کے معنی کی رعایت تو ہو جائے گی لیکن سببیت کے معنی کی رعایت نہ ہوگی بلکہ سببیت کے معنی فوت ہو جائیں گے اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ اس صورت میں سبب یعنی کل وقت مسبب پر مقدم نہیں رہا۔ بلکہ مسبب یعنی ادائے صلاۃ، سبب یعنی وقت کے ایک حصہ پر مقدم ہے اسی کو مصنف رحہ نے یوں فرمایا کہ کل وقت کو سبب قرار دینا اور ظرف کے معنیٰ کی رعایت کرنا اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ادائے صلاۃ یعنی مسبب اپنے سبب یعنی وقت پر مقدم ہو اور ایسا کرنے سے ظرف کے معنی کی رعایت اگرچہ ہو جائے گی لیکن سببیت کے معنی فوت ہو جائیں گے اور اگر نماز وقت سے پہلے ادا کی گئی تو اس صورت میں ظرفیت اور سببیت دونوں کے معنی فوت ہو جائیں گے یعنی نماز کا وقت، نماز کے لئے نہ ظرف ہوگا اور نہ سبب ہوگا ظرف تو اس لئے نہیں ہوگا کہ نماز اس وقت میں ادا نہیں کی گئی بلکہ اس وقت سے پہلے ادا کی گئی اور سبب اس لئے نہیں ہوگا کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں مسبب یعنی نماز، سبب یعنی وقت پر مقدم ہے۔
بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کل وقت کو سبب قرار دینے کی صورت میں وقت، نماز کے لئے ظرف اور سبب دونوں نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر ظرف قرار دیا جائے گا تو سبب نہیں ہو سکے گا اور اگر سبب قرار دیا جائیگا تو ظرف نہیں ہوسکیگا اور جب کل وقت کو سبب قرار دینے میں ضرورت حارج ہے تو کلِ وقت ادائے صلاۃ کا سبب نہ ہوگا بلکہ وقت کا ایک جزء سبب ہوگا جس کے ساتھ نماز کی ادا متصل ہے۔ کیونکہ ہر سبب اپنے مسبب کے ساتھ متصل ہوتا ہے لہٰذا وقت کے جس جزء کے ساتھ ادائے صلوٰۃ کا اتصال ہوگا وہی جزء اس کا سبب ہوگا۔ مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ وقت کا وہ جزء نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے نہ کہ ادائے صلوٰۃ کا اور سبب یعنی وقت کے جزء کے ساتھ ادائے صلوٰۃ کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کے متصل ہونے کا۔ پس یہاں مسبب کا اتصال سبب کے ساتھ کہاں پایا گیا اور جب مسبب یعنی نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا وقت کے جزء کے ساتھ اتصال نہیں پایا گیا تو وقت کے جزء متصل بالاداء کو نفسِ وجوبِ صلوٰۃ کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کا نفسِ وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے لہٰذا وجوب کے واسطے سے ادا بھی مسبب ہے اور جب اداء مسبب ہے تو سبب یعنی وقت کے جزء کے ساتھ اداء کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ وقت کا جو جزء ادائے صلوٰۃ کے متصل ہوگا وہی اس کا سبب ہوگا۔ مگر اس کی چار قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اگر نماز اولِ وقت میں ادا کی گئی تو وقت کا وہ جزء اول (جزء لایتجزیٰ) جو تحریمہ پر مقدم ہے اور ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہے وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہوگا اسلئے کہ وقت کا جزء اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں اور معدوم، موجود کا

مزاحم نہیں ہوتا ہے لہٰذا بعد والے اجزاء جزء اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء جزء اول کے مزاحم نہیں ہیں تو اولِ وقت میں نماز ادا کرنے کی صورت میں وقت کے اولِ جزء کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے دوم یہ کہ اگر اول وقت میں نماز ادا نہ کی گئی اور فعل اداء جزء اول کے ساتھ متصل نہ ہوا تو سببیت اس جز کی طرف منتقل ہو جائے گی جو جزء، جزء اول کے متصل ہوگا پس اگر اس جزء ثانی میں نماز ادا کرلی گئی اور نماز کی ادا اسی کے ساتھ متصل ہوگئی تو سببیت اس پر ثابت ہو جائے گی یعنی یہ جز ثانی سبب ہوگا اور اگر اس کے ساتھ بھی ادا متصل نہ ہو سکی یعنی اس میں نماز ادا نہ کی گئی تو اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی۔ یعنی وقت تنگ ہونے سے پہلے پہلے جس جزء میں بھی نماز ادا کی جائے گی اسی سے متصل جز اس نماز کے وجوب کا سبب ہوگا۔ الحاصل ادائے صلوٰۃ کی ابتداء سے وقت کا جو حصہ متصل ہوگا وہی وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوگا مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲½ بجے سے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک دو بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کے ساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے وہ اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کل وقت سے سببیت کا منتقل ہونا تو ثابت ہو گیا ہے یعنی سابقہ ضرورت کی وجہ سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ نماز کا پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وقت کا وہ حصہ اور وہ جزء سبب ہوگا جو ادائے صلوٰۃ سے متصل ہوگا اور کلِ وقت کے بعد ایسا کوئی جز موجود نہیں ہے جس کی مقدار معلوم ہو یعنی اس پر کوئی دلیل نہیں کہ اگر مذکورہ ضرورت کی وجہ سے پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن نہیں ہے تو وقت کے ایسے جزء کو سبب قرار دیدیا جائے جس کی مقدار معلوم ہو مثلاً وقت کے رُبع یا خمس یا سدس کو سبب قرار دیدیا جائے۔ بہرحال جب نہ پورے وقت کو سبب قرار دینا ممکن ہے اور نہ معلوم المقدار جزء کو سبب قرار دینا ممکن ہے تو ادنیٰ جزء پر اکتفاء کرنا واجب ہوگا۔ یعنی جزء لایتجزیٰ سبب ہوگا کیونکہ ادنیٰ جز یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور یقینی چیز کو اختیار کرنا واجب ہے بہ نسبت اس کے کہ مشکوک کو اختیار کیا جائے۔ لہٰذا یقینی یعنی ادنیٰ جزء (جزء لایتجزی) سبب ہوگا اور چونکہ مسبب کا سبب کے ساتھ اتصال اصل ہے اسلئے مطلقاً ادنیٰ جز سبب نہ ہوگا بلکہ وہ ادنیٰ جز سبب ہوگا جو ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

ولم یجز تقریرہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ مذکورہ ضرورت کی وجہ سے کل وقت ادائے صلوٰۃ کا سبب نہیں ہوگا بلکہ بعض وقت سبب ہوگا مگر یہ بات ممکن ہے کہ اداء سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ خاص طور پر اس جزء کو جو اداء کے ساتھ متصل ہے مثلاً ایک شخص نے وقت کے جزء اول میں نماز ادا نہیں کی اور جزء ثانی اور جزء ثالث میں بھی نماز ادا نہیں کی بلکہ جزء رابع میں ادا کی تو ادائیگی کے وقت سے لیکر جزء اول تک کے تمام اجزاء کو سبب قرار دیدیا جائے اور خاص طور پر اس جزء کو سبب قرار نہ دیا جائے جو اداء کے ساتھ متصل ہو۔ الحاصل ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ جو اجزاء اداء پر مقدم ہیں ان تمام کو سبب قرار دیدیا جاتا اور خاص طور پر اس جزء کو سبب قرار نہ دیا جاتا جو اداء سے متصل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اداء سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب قرار دید یا گیا اور جزء متصل بالاداء کو سبب قرار نہ دیا گیا تو اس صورت میں قلیل (جزء متصل بالاداء) سے کثیر (اجزاء متقدمہ علی الاداء) کیطرف بلا دلیل تجاوز کرنا لازم آئیگا اس طور پر کہ وقت کے سبب ہونے پر دو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل تو ایسی ہے جس سے کل وقت کا سبب ہونا ثابت ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز وقت کی طرف مضاف ہوتی ہے مثلاً کہا جاتا ہے صلاۃ الظہر، اور اضافتِ شی الی الشی اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کے لئے سبب ہو پس وقتِ ظہر، صلاۃ ظہر کا سبب ہوگا۔ اور دوسری دلیل جزء ادنیٰ یعنی جزء لا یتجزیٰ کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ جزء ادنیٰ یقینی ہوتا ہے اور اس سے زائد مشکوک ہوتا ہے اور مشکوک کے مقابلہ میں یقینی چیز کو اختیار کرنا واجب ہے۔ اس لئے جزء ادنیٰ جو یقینی ہے وہ سبب ہوگا۔ اور مسبب کا سبب کے ساتھ چونکہ اتصال ضروری ہے اس لئے مطلقاً جزء ادنیٰ سبب نہ ہوگا بلکہ جزء ادنیٰ متصل بالاداء سبب ہوگا۔ بہر حال کلِ وقت کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے اور جزء ادنیٰ متصل بالاداء کے سبب ہونے پر بھی دلیل موجود ہے لیکن اداء سے مقدم تمام اجزاء کے سبب ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ پس جب سببیت اور ظرفیت کے اجتماع کی وجہ سے کل وقت کو سبب قرار دینا متعذر ہوگیا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے تو جزء ادنیٰ یعنی جزء لا یتجزیٰ کو اس کے یقینی ہونے کی وجہ سے سبب قرار دیا جائے گا اب اگر ہم اس جزء ادنیٰ متصل بالاداء کو چھوڑ کر اجزاء متقدمہ علی الاداء کو سبب قرار دیں تو قلیل (جزء ادنیٰ) سے کثیر (اجزاء متقدمہ علی الاداء) کیطرف بلا دلیل تجاوز کرنا لازم آئیگا اور یہ ناجائز اور باطل ہے اس لئے ہم نے جزء ادنیٰ متصل بالاداء کو سبب قرار دیا اور اجزاء متقدمہ علی الاداء کو سبب قرار نہیں دیا۔ سوم یہ ہے کہ سببیت منتقل ہوتی رہے گی یعنی نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں جس طرح جزء اول سے جزء ثانی کی طرف سببیت منتقل ہوئی ہے اسی طرح جزء ثانی سے جزء ثالث کی طرف اور جزء ثالث سے جزء رابع کی طرف منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ نماز کا وقت تنگ ہوجائے پس اگر سببیت منتقل ہوتے ہوتے نماز کا وقت تنگ ہوگیا تو حضرت امام زفرؒ کے نزدیک تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ رباعی نماز کا اتنا وقت باقی رہ جائے جس میں چار رکعت ادا کی جاسکیں۔ چنانچہ اگر اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں چار رکعت ادا کی جاسکتی ہیں تو اب اس کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اگر رباعی نماز کا چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہا اور آپ نے اس وقت کو سبب قرار دیکر رباعی نماز واجب کردی تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگا۔ حالانکہ باری تعالیٰ کے قول "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" کیوجہ سے شریعت اسلام میں تکلیف مالا یطاق کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہماری تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امام زفرؒ کے نزدیک ثلاثی نماز میں تنگی وقت سے مراد یہ ہوگا کہ تین رکعت کی مقدار وقت باقی رہ جائے اور ثنائی نماز میں تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ اتنا وقت باقی رہ جائے جسمیں دو رکعت ادا کی جاسکیں۔ اور امام زفرؒ کے علاوہ دوسرے احناف کے نزدیک تنگی وقت سے مراد یہ ہے کہ صرف اتنا وقت باقی رہ جائے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو پس امام زفرؒ کے علاوہ دوسرے احناف کے نزدیک وقت کے اجزاء میں سے آخری جزء تک سببیت منتقل ہوجائے گی اور اس آخری وقت میں وہ جزء لا یتجزیٰ سبب ہوگا جو شروع فی الاداء کے متصل ہوگا اسلئے کہ اس جزء کے بعد ایسا کوئی جزء باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کا

احتمال ہو۔ اس وجہ سے آخری وقت میں اسی جزء کے لئے سببیت متعین ہوگی جو جزء شروع فی الاداء سے متصل ہوگا۔ اور رہا تکلیف مالا یطاق کا لازم آنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ادا ءً واجب ہونے کے لئے حقیقتِ قدرت کا موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت کا پایا جانا بھی کافی ہے اور وہ وقت جسمیں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو اس میں مکلف ادائے واجب پر اگرچہ حقیقتاً قادر نہیں ہے لیکن قادر ہونے کا وہم ضرور ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ وقت کو دراز کردے اور یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرلے پس اسی توہم قدرت کی بنیاد پر حضرت امام صاحب رح نے فرمایا کہ اجزاءِ وقت میں سے اس آخری جزء تک سببیت منتقل ہوجائے گی جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ

ترجمہ:۔ پس مکلف کا حال، مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر ہونے میں، مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں اس جزء کے وقت معتبر ہوگا۔

تشریح مصنف رح نے فرمایا کہ جب امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک آخری وقت میں وہ جزء سبب ہوتا ہے جو شروع فی الاداء سے متصل ہو اور اس کی مقدار، مقدار تحریمہ ہے تو مکلف کے حال میں اسی جزء یعنی مقدار تحریمہ کا اعتبار ہوگا چنانچہ اگر نماز کا اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر نے اسلام قبول کیا یا نابالغ بالغ ہوگیا یا مجنون عاقل ہوگیا یا حائضہ اپنے حیض سے پاک ہوگئی تو ان میں سے ہر ایک پر اس وقت کی نماز واجب ہوجائے گی۔ اگرچہ باقی تمام اجزاء میں یہ حضرات نماز کے اہل نہیں تھے۔ اسی طرح اگر اس وقت میں عاقل مجنون ہوگیا یا عورت حائضہ ہوگئی تو ان دونوں سے نماز ساقط ہوجائے گی اگرچہ یہ دونوں باقی تمام اجزاء میں نماز کے اہل تھے اسی طرح اگر اس وقت میں مسافر مقیم ہوگیا تو اس پر مقیم کی نماز یعنی پوری نماز واجب ہوگی اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مسافر رہا ہے اور اگر مقیم مسافر ہوگیا تو اس پر مسافر کی نماز یعنی قصر نماز واجب ہوگی اگرچہ وہ باقی تمام اجزاء میں مقیم رہا ہے اور امام زفر رح کے نزدیک مکلف کے حال کا اعتبار کرنے کے لئے اس قدر وقت کا ہونا ضروری ہے جس میں اس وقت کی نماز ادا کرسکے چنانچہ اگر اتنا وقت باقی ہو جس میں اس وقت کی نماز ادا کی جاسکتی ہے اور اس وقت میں کوئی شخص نماز کا اہل ہوگیا تو اس پر نماز واجب ہوجائے گی اور اگر نماز کا اہل تھا مگر اس وقت میں نااہل ہوگیا تو اس سے نماز ساقط ہوجائیگی اور اگر اس سے کم وقت ہو تو امام زفر رح کے نزدیک اس میں مکلف کے حال کا اعتبار نہ ہوگا۔

وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ

الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يُسْتَانِفُ فِي وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهُ إِلٰى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ۔

ترجمہ:۔ اور اس جزء کی صفت کا اعتبار کیا جائیگا پس اگر وہ جزء صحیح ہو جیسا کہ فجر میں ہے تو اس جزء کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی پس اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد عارض ہوگیا تو فرض باطل ہوجائے گا اور اگر وہ جزء فاسد ہو جیسا کہ عصر میں ہے درآنحالیکہ وہ عصر کی نماز وقتِ احمرار میں شروع کرتا ہے تو عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی لہذا عصر کی نماز صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کریگا اور اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب عصر کی نماز اس کے اول وقت میں شروع کی پھر اس کو دراز کیا یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوگیا تو فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کردینے کا حق مقرر کیا ہے لہذا وہ فساد جو اس کے ساتھ عزیمت پر بنا کرنے کی وجہ سے متصل ہوگا معاف کردیا ہے اسلئے کہ (علیٰ وجہ العزیمت) نماز ادا کرنے کے ساتھ فساد سے احتراز ناممکن ہے۔

تشریح:۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صحت اور فساد، نقصان اور کمال میں اُسی جزء اخیر کی صفت کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر وہ جزء اخیر صحیح اور کامل ہوگا تو سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے نماز بھی کامل واجب ہوگی جیسا کہ فجر کی نماز کا وقت اول تا آخر سارے کا سارا کامل اور غیر مکروہ ہوتا ہے پس اگر فجر کی نماز اس کے جزء اخیر میں شروع کی اور پھر دورانِ نماز سورج طلوع ہونے کی وجہ سے فساد پیش آگیا تو ہم حنفیوں کے نزدیک فجر کی یہ نماز باطل ہوجائے گی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا لیکن امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کا پورا وقت چونکہ کامل ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کا جزء اخیر بھی کامل ہوتا ہے اس لئے اس نماز کا سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز بھی کامل واجب ہوگی کیونکہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اور جو چیز کامل واجب ہوتی ہے اس کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر واجب کامل کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کیا گیا تو وہ ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کا اعادہ واجب ہوگا جیسا کہ اگر کسی نے ایام کی تعیین کے بغیر روزے کی نذر کی تو عیدین اور ایام تشریق میں وہ روزہ ادا نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے زمین پر آیتِ سجدہ تلاوت کی اور پھر سواری پر سوار ہوکر اشارے سے سجدہ کیا تو یہ سجدہ ادا نہ ہوگا کیونکہ نذرِ مطلق کا روزہ اور سجدۂ تلاوت بسبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئے تھے لہذا وہ ناقص ادا کرنے سے ادا نہ ہوں گے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کے باطل ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اصلِ نماز باطل ہوگئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہوگئی یعنی

فرض تو ادا نہیں ہوگا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اصلِ صلاۃ ہی باطل ہو جائیگی یعنی فجر کی یہ نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل صحیحین کی روایت کردہ حدیثِ ابو ہریرہ ہے یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" یعنی جس نے طلوعِ آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروبِ آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت کو پالیا اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہوگیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروبِ آفتاب سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوعِ آفتاب سے باطل نہیں ہوتی۔ احناف کی طرف سے اس حدیث کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس حدیث اور اُس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہوگیا جس میں اوقات ثلثہ طلوع، غروب اور نصف النہار میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے یعنی حدیثِ نہی کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز اور غروب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل ہو جائے۔ اور حدیث "من ادرک رکعۃ" کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں باطل نہ ہوں اور تعارضِ احادیث کی صورت میں قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروبِ آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو لیکن طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے کیونکہ فجر کی نماز سببِ کامل کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے اور واجبِ کامل ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتا لہٰذا دورانِ نماز آفتاب طلوع ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی بلکہ اس کا اعادہ واجب ہوگا اور عصر کے وقت کا جزءِ اخیر چونکہ ناقص ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے اسلئے عصر کی نماز، سببِ ناقص کی وجہ سے ناقص واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی یعنی جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کرلی گئی اور جب ادا وجوب کے مطابق ہوگئی تو شرعاً اس کا اعتبار ہوگا، اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔ الحاصل احناف نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ طلوعِ آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ بہرحال وقت کا جزءِ اخیر اگر کامل ہو تو نماز کامل واجب ہوگی جیسا کہ فجر میں ہے اور اگر وہ جزءِ اخیر ناقص اور فاسد ہو تو سبب یعنی اس جزء کے ناقص ہونے کی وجہ سے نماز ناقص واجب ہوگی مثلاً ایک شخص وقتِ احمرار میں نمازِ عصر شروع کرتا ہے اور وقتِ احمرار ناقص وقت ہے تو اس وقتِ ناقص (سبب ناقص) کی وجہ سے عصر کی یہ نماز ناقص واجب ہوگی اور جو چیز ناقص واجب ہوتی ہے اس کو صفت نقصان کے ساتھ ادا کرنا چونکہ درست ہوتا ہے اس لئے غروبِ آفتاب کے باوجود اس نمازِ عصر کو ادا کرنا درست ہوگا اور اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔

ولا یلزم علی ہذا سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی، غلط ہے کیونکہ اگر کسی نے عصر کے اولِ وقت میں عصر کی نماز شروع کی اور تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھا دیا کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہوگیا تو یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اسکو وقتِ کامل میں شروع کیا گیا تھا۔ یعنی وقتِ کامل (سببِ کامل) کی وجہ سے کامل واجب ہوئی تھی لیکن غروب کی وجہ سے صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کی گئی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکامِ مشروع

کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت ۔ عزیمت اس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارضِ سفر کی وجہ سے مشروع ہے اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت "فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ" کی وجہ سے روزہ رکھنا اصل ہے۔ اسیطرح پورے وقت کو نماز کے ساتھ گھیر لینا عزیمت ہے کیونکہ خداوند قدوس کی طرف سے ہر وقت نعمتوں کا ورود ہوتا ہے اسلئے ان پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کے ساتھ مشغول کر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنے کی رخصت دیدی گئی اسلئے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روٹی روزی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت اور رخصت دیدی گئی اور یہ بات مسلّم ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے اور یہ بھی ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ عصر کی نماز کو عزیمت کے طور پر ادا کرنے کی صورت میں کراہت سے بچنا محال ہے اور محال کی تکلیف ساقط الاعتبار ہے پس چونکہ عزیمت کے طور پر عصر ادا کرنے کی صورت میں کراہت سے بچنا محال ہے اس لئے شریعت اسلام نے کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا ہے اور جب کراہت کی یہ مقدار معاف کر دی گئی تو مذکورہ صورت میں غروب کی وجہ سے عصر کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کا اعادہ لازم نہ ہوگا۔

وَأَمَّا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِانْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ۔

ترجمہ:۔ بہرحال جب وقت ادا سے خالی ہو گیا تو وجوب کلِ وقت کی طرف منسوب ہوگا اسلئے کہ وہ ضرورت جو سببیت کو کل سے جزء کی طرف منتقل کرنے کا باعث ہے وہ زائل ہو گئی پس واجب صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگا اور دوسرے تمام فرائض کی طرح اوقات ثلثہ مکروہہ میں صفتِ نقصان کے ساتھ ادا نہ ہوگا۔

تشریح: چوتھی قسم یہ ہے کہ مکلف وقت میں نماز ادا نہ کر سکا بلکہ نماز فوت ہو گئی تو اس صورت میں وجوب صلاۃ کل وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی پورا وقت اس قضاء نماز کے واجب ہونے کا سبب ہوگا کیونکہ کلِ وقت کو سبب قرار دینا اس ضرورت کے پیش نظر ممنوع تھا کہ ظرفیت اور سببیت دونوں کا جمع ہونا ناممکن ہے اور اسی ضرورت کیوجہ سے کلِ وقت سے جزءِ وقت کی طرف سببیت منتقل ہوئی تھی۔ جیسا کہ تفصیل پہلے گذر چکی ہے لیکن جب وقت میں نماز ادا نہیں کی گئی تو وہ وقت اس نماز کے لئے ظرف نہ رہا اور جب وقت، ظرف نہ رہا تو کل وقت کو سبب قرار دینے سے جو ضرورت مانع تھی یعنی ظرف کا سبب کے ساتھ جمع ہونا وہ زائل ہو گئی تو اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی کلِ وقت کو سبب

قرار دینا لازم ہوگا اور کلِ وقت چونکہ کامل ہے اس لئے کل گذشتہ عصر کی قضاء نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب کل گذشتہ عصر کی قضا نماز سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی ہے تو اس کو صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اوقات ثلثہ مکروہہ (طلوع، غروب، انصف النہار) میں نماز چونکہ مکروہ اور ناقص ادا ہوتی ہے اسلئے کل گذشتہ عصر کی قضا نماز بھی ان اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی جیسا کہ دوسری فرض نمازوں کو اِن اوقات ثلثہ میں ادا کرنا درست نہیں ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عصر کی قضاء نماز کا سبب عصر کا پورا وقت ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے اور عصر کے پورے وقت میں ایک حصہ یعنی وقتِ احمرار سے غروب تک ناقص ہے پس عصر کا وقت کامل اور ناقص دونوں سے مرکب ہوا اور نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے لہٰذا عصر کا پورا وقت ناقص ہوا اور جب عصر کا پورا وقت یعنی عصر کی قضاء کا سبب ناقص ہے تو عصر کی قضاء نماز کو اوقات ثلثہ مکروہہ میں ادا کرنا درست ہونا چاہئے حالانکہ آپ اس کی اجازت نہیں دیتے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آپ کے اعتراض کے مطابق سبب یعنی وقتِ عصر من وجہ کامل ہے اور من وجہ ناقص ہے لہٰذا واجب بھی من وجہ کامل اور من وجہ ناقص ہوگا یعنی عصر کی قضاء نماز من وجہ کامل واجب ہوگی اور من وجہ ناقص ہوگی اور جب ایسا ہے تو من کل وجہ وقت ناقص یعنی اوقات ثلثہ مکروہہ میں ادا کرنا کیسے درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا نہیں کی گئی تو وہ نماز مکلف کے ذمہ میں صفتِ کمال کے ساتھ واجب ہوگی کیونکہ فی نفسہ وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے نقصان تو صرف اس اعتبار سے ہے کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں عبادت کرنا کفار کی عبادت کے مشابہ ہے پس جب فی نفسہ وقت میں کوئی نقصان نہیں ہے تو عصر کی قضاء نماز کا سبب بھی کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو عصر کی قضاء نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب عصر کی قضاء نماز کامل واجب ہوئی ہے تو اس کو اوقاتِ مکروہہ میں صفتِ نقصان کے ساتھ ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

(فوائد) مامور بہ مقید بالوقت کی پہلی قسم کی مذکورہ چاروں قسموں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجوب یا تو وقت کے جزءِ اول کیطرف منسوب ہوگا یا جزءِ متصل بالاداء کیطرف منسوب ہوگا یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جزءِ ناقص کی طرف منسوب ہوگا اور یا پورے وقت کیطرف منسوب ہوگا۔ پہلی صورت میں وقت کا جزءِ اول سبب ہوگا دوسری صورت میں جزءِ متصل بالاداء سبب ہوگا، تیسری صورت میں جزءِ ناقص سبب ہوگا اور چوتھی صورت میں پورا وقت سبب ہوگا۔

فاضل مصنف نے مامور بہ مقید بالوقت کی اس پہلی قسم کا آپ کی ذہانت پر اعتماد کرتے ہوئے حکم بیان نہیں فرمایا ہے لیکن خادم ذکر کرتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ فرضِ وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں آج کی ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اور اگر مطلق نماز کی نیت کی اور یہ کہا کہ میں نماز کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافی نہ ہوگی کیونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضاء نمازیں سب ہی ادا کی جاسکتی ہیں لہٰذا تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت کی تو بھی کافی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہٰذا ادا اسی وقت متعین ہوگی جبکہ فرضِ وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ

کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی، یہ بھی خیال رہے کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو گیا کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہی تو بھی تعیینِ فرض کی نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ وقت اصلاً کشادہ ہے لیکن عارض کوتاہی کی وجہ سے تنگ ہو گیا اور اصل کے مقابلہ میں چونکہ عارض کا اعتبار نہیں ہوتا اسلئے تنگیٔ وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعیین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور یہ بھی ذہن میں رہے کہ اگر مکلف نے زبان یا دل سے وقت کا کوئی حصہ متعین کر دیا مثلاً اول یا اوسط یا آخر تو یہ متعین نہ ہوگا بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے سے متعین ہوگا۔ چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصۂ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے حصہ میں ادا کی تو یہ نماز قضاء نہ کہلائے گی بلکہ ادا کہلائے گی کیونکہ جو چیز کشادہ وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جزء میں بھی ادا کریگا ادا ہی کہلائے گی۔ قضاء نہ کہلائے گی۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَا تَرٰى اَنَّهُ قُدِّرَ بِهِ وَاُضِيْفَ اِلَيْهِ۔

ترجمہ:- اور مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لئے وقت کو معیار قرار دیا گیا ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب اور وہ روزے کا وقت ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ روزے کو وقت کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے اور روزے کو وقت کی طرف مضاف کیا گیا ہے۔

تشریح مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت، فعل مامور بہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ اس وقت کو جس کے ساتھ وہ مقید ہے اس طرح گھیرے کہ فعل مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت کا کوئی حصہ باقی نہ رہے بلکہ وقت کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور وقت کے گھٹنے سے فعل مامور بہ گھٹ جائے جیسے روزے کا وقت روزے کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ واجب ہونے کا سبب بھی ہے معیار تو اس طور پر ہے کہ روزہ وقت کے ساتھ اس طرح مقدر ہوتا ہے کہ وقت (دن) کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جاتا ہے جیسا کہ مئی جون میں دن کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جاتا ہے اور وقت (دن) کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جاتا ہے جیسا کہ سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے روزہ چھوٹا ہو جاتا ہے۔ اور جب روزہ وقت (دن) کے ساتھ اس طرح مقدر ہے تو یہ وقت روزے کے لئے معیار ہوگا، ظرف نہ ہوگا اور وقت وجوبِ صوم کے لئے سبب اس طور پر ہے کہ روزہ وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم شہرِ رمضان اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی اضافت کی صورت میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے کیونکہ اضافات میں اصل یہ ہے کہ مسبب، سبب کیطرف مضاف ہو اور اگر کہیں اس کے خلاف ہوتا ہے تو وہ مجاز ہوگا۔ بہر حال صوم کا شہرِ رمضان کی طرف مضاف ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شہرِ رمضان کا وقت روزہ واجب ہونے کے لئے سبب ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ پورا شہرِ رمضان، وجوبِ صوم کا سبب ہے یا اس کا کوئی ایک حصہ (۱) بعض حضرات

فرماتے ہیں کہ پورا شہر رمضان، سبب ہے کیونکہ روزہ شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے اس قول پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس قول کی بناء پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آئیگا حالانکہ مسبب مقدم نہیں ہوتا بلکہ سبب مقدم ہوتا ہے اور مسبب کا مقدم ہونا اس طور پر لازم آئیگا کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سبب رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے لہذا پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینے پر مقدم ہونا کیسے لازم آئیگا اور جب پہلے دن کے روزے یعنی مسبب کا سبب یعنی پورے مہینے پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو پورے مہینے کو روزے کا سبب قرار دینا بھی درست ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزے کا سبب صرف ایام ہیں راتیں روزے کا سبب نہیں ہیں کیونکہ سبب مسبب کا محل ہوتا ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسبب یعنی روزے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں۔ لہذا ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہونگے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں روزے کے منافی ہیں کیونکہ روزہ نام ہے نہ کھانے نہ پینے اور نہ جماع کرنے کا اور رات میں یہ سب کچھ ہوتا ہے اور شئے اپنے منافی شئے کا سبب نہیں ہوتی ہے لہذا راتیں روزے کا سبب نہیں ہوں گی۔

(۳) بعض حضرات کا خیال ہے کہ شہر رمضان کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزے کا اہل ہو اور پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہوگیا ہو اور رمضان گذرنے کے بعد ٹھیک ہوگیا ہو تو اس شخص پر اس رمضان کے روزوں کی قضا واجب ہوتی ہے پس قضاء کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اس رمضان کے روزے واجب تھے اور اس رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جبکہ رمضان کا جزءِ اول وجوبِ صوم کا سبب ہو۔ الغرض اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رمضان کا جزءِ اول وجوبِ صوم کا سبب ہے

(۴) بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا سبب ہے۔ کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے یہ ہی وجہ ہے کہ ایک روزے کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے۔ بہر حال جب ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر دن کے روزے کا سبب بھی مستقل اور علیحدہ ہوگا کیونکہ مستقل مسببات کے لئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ الغرض ہر دن کا اول حصہ ہر دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزے کا سبب ہے کیونکہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول ۴ کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول ۴ اور ۵ دونوں کے مطابق ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصے کو اس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ اس دوسری قسم پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وقت جس طرح فعل مامور بہ کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے اسی طرح اداءِ واجب کے لئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی وجہ کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے اور سب ہی کو معلوم ہے کہ ہر مُوَقّت میں وقت اسکی اداء کے لئے شرط ہوتا ہے۔

اور یہ دوسری قسم بھی مُوقّت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی ہے اس لئے اس مامور بہ کی ادا کے لئے بھی وقت شرط ہوگا۔ اور یہ بات چونکہ سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا ہے جیسے نذر معین کے روزے میں نذر، وجوبِ صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔

> وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ لَّا يَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِى الْوَصْفِ۔

ترجمہ:۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں اس کے علاوہ مشروع باقی نہ رہے پس واجب کو مطلق صوم (کی نیت) کے ساتھ اور وصف میں خطاء کے ساتھ درست قرار دیا جائے گا۔

تشریح:۔ اس دوسری قسم کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ جب وقت یعنی شہرِ رمضان روزے کے لئے معیار ہے تو رمضان کے مہینے میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہ ہوگا جیسا کہ خود صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان، جب شعبان کا مہینہ ختم ہوگیا تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رہا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزے کے لئے معیار ہے اور معیار میں وہی چیز سما سکتی ہے جس کے لئے معیار ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسری چیز نہیں سما سکتی اور جب ایسا ہے تو رمضان کا مہینہ رمضان کے روزے کے لئے متعین ہوگا اور رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کا منتفی ہونا متعین ہوگا اور جب معیار ہونے کی وجہ سے رمضان کا مہینہ، صوم رمضان کے لئے متعین ہوگیا اور دوسرے روزے اس سے منتفی ہوگئے تو رمضان کے مہینے میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہ ہوگا یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کی صلاحیت نہ رکھے گا۔ اور جب رمضان کا مہینہ، رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ میں نے روزے کی نیت کی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ گھر میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو یا انسان کہہ کر ندا دیں تو اس نداء سے خالد ہی متعین ہوگا اور خالد کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھکو نہیں پکارا ہے کیونکہ مکان میں کوئی دوسرا آدمی اس کا مزاحم نہیں ہے پس عدم مزاحمت کی وجہ سے لفظ انسان سے خالد ہی متعین ہوگا۔ اسی طرح رمضان کا مہینہ چونکہ صوم رمضان کے لئے منجانب اللہ متعین ہے اس لئے نیت کے ذریعے اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا دوسرا کوئی روزہ ادا نہ ہوگا۔ اور خطاء فی الوصف کے ساتھ بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر مثلاً قضاء، کفارے یا نذر کے روزے کی نیت کی کیونکہ اس نے اصل صوم اور وصفِ صوم دونوں کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان کا مہینہ صرف اصل کی صلاحیت

14/1

رکھتا ہے اور وصف (نفل وغیرہ) کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب رمضان کا مہینہ وصف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہ جائیگا۔ اور اصل صوم اور مطلق صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا اصل اور وصف یعنی نفل اور واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

یہ خیال رہے کہ عبارت میں خطاء کا لفظ صواب کی ضد ہے نہ کہ عمد کی کیونکہ رمضان میں غیر رمضان کے روزے کی عمداً نیت کرنے والا اور خطاءً نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ حاصل یہ کہ رمضان میں صواب (درست تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے رمضان کے علاوہ نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو یہ خطاء ہے یہ نیت خواہ عمداً ہو خواہ بلا عمد، خطاءً ہو دونوں صورتوں میں رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ نفل کی نیت کرنے سے اعراض عن الفرض لازم آتا ہے اور اعراض عن الفرض ترک نیت کے مرتبہ میں ہے لہٰذا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اس نے بالکل نیت نہیں کی ہے اور بالکل نیت نہ کرنے کی صورت میں چونکہ رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا اس لئے نفل کی نیت کرنے کی صورت میں بھی رمضان کا روزہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ نفل کی نیت کرنے سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض عن الفرض نفل کی نیت کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یعنی نفل کی نیت کرنے سے اعراض عن الفرض ثابت ہوا ہے اور پہلے بیان کیا جاچکا کہ رمضان میں وصفِ نفل کی نیت باطل اور لغو ہو جاتی ہے لہٰذا جو چیز نیتِ نفل کے ضمن میں ثابت ہوئی تھی یعنی اعراض عن الفرض وہ بھی باطل اور لغو ہو جائے گا اور جب اعراض عن الفرض باطل ہو گیا تو یہ ترکِ نیت کے مرتبہ میں نہ ہوگا اور جب یہ ترکِ نیت کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اصلِ صوم کی نیت پائی گئی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا نفل کے روزے کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ الحاصل ہمارے نزدیک رمضان کے روزے کی نیت کے لئے رمضان کی تعیین کرنا شرط نہیں ہے بلکہ مطلقِ صوم اور صومِ نفل وغیرہ کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے البتہ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک تعیینِ رمضان کی نیت کرنا شرط ہے چنانچہ اگر کسی نے تعیینِ رمضان کی نیت نہیں کی اور دل یا زبان سے یہ نہیں کہا کہ میں آئندہ کل رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفلی یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو امام شافعی رح کے نزدیک رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل صوم یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنا عبادت ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی صوم رمضان ہونا بھی عبادت ہے یعنی نفسِ صوم الگ عبادت ہے اور رمضان کا روزہ ہونا الگ عبادت ہے کیونکہ عبادت کہتے ہیں اس کام کو بجا لانا جو حصولِ ثواب کا سبب ہو اور جس طرح اصلِ صوم کو ادا کرنا حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی رمضان کے روزے کو ادا کرنا بھی حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ وقت کے فرض کا ثواب فراغِ ذمہ کے ساتھ ساتھ نفل کے ثواب سے ستر درجہ زیادہ ہے اس کو آپ یوں سمجھئے کہ اگر کسی نے غیر رمضان میں روزہ رکھا تو بلا شبہ یہ حصولِ ثواب کا سبب ہے لیکن اگر رمضان میں رمضان کا روزہ رکھا تو یہ اس کے مقابلے میں ستر گنا زیادہ ثواب کے حصول کا سبب ہے اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح اصلِ صوم

حصولِ ثواب کا سبب ہے اسی طرح وصفِ صوم یعنی رمضان میں روزے کا ہونا بھی حصولِ ثواب کا سبب ہے اور جو چیز حصولِ ثواب کا سبب ہو وہ عبادت ہوتی ہے اسلئے اصلِ صوم الگ عبادت ہوگا اور وصفِ صوم یعنی رمضان میں روزے کا ہونا الگ عبادت ہوگا اور تحصیلِ عبادت کے لئے نیت ضروری ہے لہٰذا جس طرح اصلِ صوم حاصل کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اسی طرح وصفِ صوم حاصل کرنے کے لئے یعنی رمضان کا روزہ رکھنے کے لئے رمضان کی نیت اور تعیین کرنا بھی ضروری ہے ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ وصف بلاشبہ اصل کی طرح عبادت ہے لیکن نیت کسی غیر متعین چیز کو متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے اور اس جگہ رمضان کی تعیین شارع کی جانب سے موجود ہے اور شارع کی تعیین بندے کی تعیین سے اقویٰ ہوتی ہے لہٰذا تعیینِ رمضان کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلقاً روزے کی نیت کر لینا کافی ہے۔

حضرت امام زفر رح فرماتے ہیں کہ رمضان کے روزے کے لئے اصلِ صوم کی نیت کرنا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ رمضان میں بلا نیت بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ رمضان کا مہینہ، روزۂ رمضان کے لئے منجانب شارع متعین ہے اور جو چیز متعین ہوتی ہے اس کے لئے چنداں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا رمضان کے روزے کے لئے مطلقاً نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ صوم نام ہے امساک یعنی کھانے پینے اور جماع سے رکنے کا اور امساک کبھی بطریقِ عادت ہوتا ہے اور کبھی بطریقِ عبادت ہوتا ہے پس ان میں سے ایک یعنی عبادت کو متعین کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اور یہ مقصد چونکہ مطلقِ صوم کی نیت سے پورا ہو جاتا ہے اسلئے رمضان میں صرف مطلقِ صوم اور اصلِ صوم کی نیت کرنا ضروری ہوگا تعیینِ رمضان کی نیت کرنا ضروری نہ ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِىْ وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِىْ حَنِيْفَةَ رح

ترجمہ:۔ مگر مسافر کے حق میں کہ وہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے۔

تشریح:۔ یہ عبارت، یصاب مع الخطاء فی الوصف سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کے حق میں خطاء فی الوصف کے باوجود رمضان کا روزہ درست قرار دیا جائیگا لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مسافر کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے چنانچہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں کسی واجب آخر (قضاء، کفارہ، نذر) کی نیت کی تو حضرت امام اعظم رح کے نزدیک وہی روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ جب مسافر کے حق میں آیت " ومن کان منکم مریضا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر" (البقرہ) کی وجہ سے وجوبِ ادا ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں افطار کرے یعنی روزہ نہ رکھے یا موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی دوسرا واجب ادا کرے ـــ صاحبین رح کا مذہب یہ ہے کہ اگر رمضان میں مسافر نے واجبِ آخر، قضاء یا کفارے کے روزے کی نیت کی تو واجبِ آخر

CamScanner

ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ کیونکہ آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہود شہر رمضان ہے اور شہود شہر کے حق میں مقیم اور مسافر دونوں برابر ہیں یعنی شہود شہر مقیم کے حق میں بھی موجود ہے اور مسافر کے حق میں بھی موجود ہے اور جب ایسا ہے تو رمضان کا روزہ مقیم پر بھی واجب ہوگا اور مسافر پر بھی واجب ہوگا۔ لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اس کو افطار کرنے کی اجازت اور رخصت دیدی گئی ایسا نہیں کہ رمضان کے علاوہ دوسرے روزوں کو رمضان میں مشروع کر دیا گیا بلکہ سفر کی مشقت کے پیش نظر محض اسکی آسانی کے لئے افطار کرنے کی رخصت دیدی گئی مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر ہی لی تو اس کا حکم اصل کی طرف عود کر آئیگا اور واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا جیسا کہ مقیم کے حق میں واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے۔

وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ

ترجمہ:۔ اور اگر مسافر نے نفلی روزے کی نیت کی تو اس میں دو روایتیں ہیں

تشریح:۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان کے مہینہ میں نفلی روزے کی نیت کی تو اس بارے میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت جس کے راوی ابن سماعہ ہیں یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اسلئے دی ہے تاکہ وہ بدنی منافع حاصل کر سکے یعنی روزہ نہ رکھ کر اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت بدنی منافع حاصل کرنے کے لئے دی ہے تو قضاء یا کفارے کے روزے کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجۂ اولیٰ ہوگی اسلئے کہ اگر مسافر اس رمضان میں اپنے خدا کو پیارا ہوگیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا لیکن جو روزے قضاء اور کفارے کے اس پر واجب ہیں ان کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضاء اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضاء اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں تو مسافر نے اگر رمضان میں قضاء اور کفارے کا روزہ رکھا تو اسکی نیت کے مطابق قضاء اور کفارے کا روزہ ادا ہوگا۔ اور نفل کا روزہ مسافر کے حق میں قطعاً اہم نہیں ہے کیونکہ اس سے نہ مسافر کی دینی مصالح متعلق ہیں اور نہ دنیوی مصالح متعلق ہیں لہذا رمضان میں مسافر کی طرف سے نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ نفلی روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور اگر آپ یہ کہیں کہ نفل میں ثواب ہوتا ہے لہذا رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے نفلی روزہ ادا ہونا چاہیئے تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ فرض وقت یعنی رمضان کے روزے میں زیادہ ثواب ہے لہذا رمضان کا روزہ رکھنا چاہیئے نہ کہ نفل کا۔ اور دوسری روایت جس کے راوی حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ رمضان کے مہینہ میں مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ

رکھنے کی اجازت دیدی تو مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہٰذا رمضان میں بھی مسافر کا نفلی روزہ صحیح ہوگا۔

حسن بن زیاد کی اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب مسافر کے حق میں رمضان کا مہینہ، شعبان کے مانند ہو گیا تو وجوبِ صومِ رمضان کا سبب یعنی شہودِ شہرِ رمضان متحقق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر رمضان کا روزہ واجب نہیں ہوا اور جب مسافر پر رمضان کا روزہ واجب نہیں ہوا تو اس کی طرف سے رمضان کے روزے کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ سببِ وجوب کے بغیر کوئی عبادت ادا نہیں ہوتی حالانکہ مسافر نے اگر رمضان میں رمضان کا روزہ رکھ لیا تو وہ بالاتفاق ادا ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان، حقیقۃً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے اور شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے لہٰذا رمضان حقیقۃً شعبان کے مانند کیسے ہوگا۔ ہاں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے سلسلے میں رمضان کو شعبان کے مانند قرار دیدیا گیا ہے اور عارضِ سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر نے اگر رمضان کا روزہ رکھ لیا تو اس کا یہ روزہ ادا ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْتَحِقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ.

ترجمہ:- اور بہرحال مریض تو ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مریض کا روزہ ہر حال میں فرضِ وقت سے واقع ہوگا کیونکہ اس کی رخصت حقیقتِ عجز کے ساتھ متعلق ہے لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا اور مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہو جائے گا اور رہا مسافر تو وہ عجزِ تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے کیونکہ عجز کا سبب یعنی سفر موجود ہے لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا اور رخصت باطل نہ ہوگی پس یہ رخصت اس وقت بطریقِ دلالت اس کی حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔

تشریح: مصنف حسامی نے فالصحیح کہہ کر امام ابوالحسن کرخی رحمہ کے قول کو رد کیا ہے۔ اس طور پر کہ امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کے قول کے مطابق مریض اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہے یعنی جس طرح رمضان کے مہینہ میں مسافر کے واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ادا ہو جاتا ہے اور نفلی روزے کی نیت کے

سلسلے میں امام ابوحنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں۔ اسی طرح اگر مریض نے رمضان کے مہینہ میں واجب آخر کی نیت کی تو اس کی طرف سے بھی واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا اسیطرح مریض نے اگر نفل کے روزے کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق یعنی ابن سماعہ کی روایت کے مطابق نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور دوسری روایت یعنی حسن کی روایت کے مطابق نفل کا روزہ ادا ہوگا اور ان دونوں کے حکم کے یکساں ہونیکی دلیل یہ ہے کہ باری تعالی نے فرمایا ہے "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اس آیت میں اللہ تعالےٰ نے مریض اور مسافر کے درمیان مساوات اور برابری پیدا کی ہے لہذا دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی جس طرح رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے واجب آخر کا روزہ ادا ہوجاتا ہے اسی طرح مریض کی طرف سے بھی واجب آخر کا روزہ ادا ہوجائے گا۔ اسی کا رد کرتے ہوئے صاحب حسامی نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ مریض اور مسافر دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے حکم میں فرق ہے یعنی رمضان کے مہینہ میں مسافر کی طرف سے واجب آخر کی نیت سے اگرچہ واجب آخر کا روزہ ادا ہوجاتا ہے لیکن مریض کی طرف سے واجب آخر کا روزہ ادا نہیں ہوگا بلکہ اس کا روزہ ہر حال میں فرض وقت شمار ہوگا یعنی مریض رمضان کے مہینہ میں نفل کی نیت کرے یا کسی واجب آخر (قضاء کفارے یا نذر کے روزے) کی نیت کرے بہرصورت رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور نفل یا واجب آخر جس کی نیت کی ہے وہ ادا نہ ہوگا۔ اسی مذہب کو شمس الائمہ علامہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین نے پسند فرمایا ہے اور اس مذہب صحیح کی دلیل یہ ہے کہ وہ مریض جس کے لئے روزہ مضر ہو اس کی رخصت حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے نفس مرض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی مریض کے حق میں رخصت افطار کا سبب حقیقی عجز ہے نہ کہ نفس مرض۔ پس جب مریض نے روزہ رکھ لیا اور نفس پر روزہ کی مشقت برداشت کرلی تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ رخصت افطار کی شرط یعنی حقیقی عجز فوت ہوگیا اور جب حقیقی عجز فوت ہوگیا یعنی یہ ثابت ہوگیا کہ یہ شخص عاجز نہیں تھا تو یہ مریض تندرست آدمی کے ساتھ لاحق ہوگیا یعنی اس مریض کا حکم وہی ہوگا جو تندرست آدمی کا ہے اور تندرست آدمی رمضان کے مہینہ میں مطلق صوم کی نیت کے ساتھ روزہ رکھے یا واجب آخر کی نیت کے ساتھ یا نفلی روزے کی نیت کے ساتھ بہرصورت رمضان کا روزہ ادا ہوتا ہے پس اسی طرح مذکورہ مریض کی طرف سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوگا خواہ اس نے مطلق صوم کی نیت کی ہو خواہ واجب آخر کی خواہ نفل کے روزے کی۔ اور رہا مسافر تو اس کی رخصت افطار عجز حکمی اور عجز تقدیری کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ عجز حقیقی کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔ یعنی مسافر کے حق میں رخصت افطار کا سبب عجز حکمی ہے اور مسافر کے عجز کا سبب سفر ہے اس لئے کہ سفر بالعموم مشقت کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے "السفر قطعۃ من السقر، وفی قطع المسافۃ من الآفات" سفر جہنم کا ایک حصہ ہے اور سفر طے کرنے میں بہت سی آفات ہیں پس عجز حکمی یعنی مشقت چونکہ ایک مخفی امر ہے اس لئے سبب یعنی سفر کو اس کے قائم مقام قرار دیکر رخصت افطار کا حکم اس پر لگا دیا گیا جیسا کہ نیند جو حدث کا سبب ہے اس کو حدث کے قائم مقام قرار دیکر اس پر نقض وضو کا حکم لگا دیا گیا اور التقاء ختانین جو انزال کا سبب ہے اسکو انزال کے قائم مقام قرار دیکر اس پر وجوب غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے۔ الغرض مسافر کے حق میں رخصت افطار کا حکم سبب یعنی سفر پر مرتب ہوگا یعنی اگر سفر موجود ہوگا تو افطار کی رخصت حاصل ہوگی ورنہ

نہیں اب اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو اس کا یہ روزہ رکھنا رخصتِ افطار کی شرط یعنی عجز حکمی کے فوت ہونے کی علامت نہیں ہوگا کیونکہ عجز حکمی کا سبب یعنی سفر موجود ہے الحاصل عجز کے سبب (سفر) کے موجود ہونے کی وجہ سے مسافر کو عاجز ہی کہا جائے گا اور جب مسافر کے لئے عجز ثابت ہے تو روزہ رکھنے سے اس کے حق میں رخصتِ افطار باطل نہ ہوگی بلکہ حاجت بدنیہ یعنی راحت و آرام کے خاطر اس کے لئے رخصتِ افطار ثابت ہوگی اور جب مسافر کے حق میں حاجت بدنیہ اور حاجت دنیویہ کے خاطر رخصتِ افطار ثابت ہے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ رخصت بطریق دلالت حاجت دینیہ کی طرف بھی متعدی ہوجائے گی یعنی اگر مسافر کسی واجبِ آخر (قضاء یا کفارہ) کا روزہ رکھ کر اپنے آپ کو عذابِ اخروی سے محفوظ کرے تو یہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔ الغرض جب مریض اور مسافر کے لئے رخصتِ افطار ثابت ہونے کے سبب میں اس قدر اختلاف ہے تو ان دونوں کا حکم یکساں کیسے ہوسکتا ہے۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِاَنَّهٗ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَاُصِيْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ اِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَايَةِ النَّاذِرِ وَوِلَايَتُهٗ لَا تَعْدُوْهُ فَصَحَّ التَّعْيِيْنُ فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّهٖ وَهُوَ اَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا فِيْمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمِلًا لِحَقِّهٖ فَلَا

ترجمہ:۔ اور اسی نوع ثانی کا ہم جنس نذر کا روزہ ہے اس کے وقتِ معین میں اسلئے کہ جب نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ (نفل) واجب ہوکر بدل گیا تو وہ نفل نہیں رہا۔ اسلئے کہ صوم وقت واحد ہے دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا وہ اس اعتبار سے واحد ہوگیا پس اس کو مطلق صوم کی نیت کے ساتھ بھی درست قرار دیا جائے گا اور خطاء فی الوصف کے ساتھ بھی اور امساکِ مطلق صوم وقت یعنی منذور پر موقوف رہیگا لیکن جب اس دن میں کفارہ کا روزہ رکھے گا یا قضاء کا جو اس پر واجب ہے تو وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ وقت کو روزے کے لئے متعین کرنا نذر کرنیوالے کی ولایت سے حاصل ہوا ہے اور نذر کرنے والے کی ولایت اس سے متجاوز نہیں ہوگی لہذا تعیین اس میں تو صحیح ہوجائے گی جو اس کے حق کی طرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے لیکن اس میں جو صاحبِ شرع کیطرف راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت صاحبِ شرع کے حق کا احتمال نہ رکھے تو تعیین صحیح نہ ہوگی۔

تشریح :- خادم نے مامور بہ مقید بالوقت کی شروع بحث میں ذکر کیا تھا کہ صاحب حسامی نے مامور بہ مقید بالوقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) وقت، موڈی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت موڈی کیلئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ الحال ہو اور صاحب منار وغیرہ نے چار قسمیں بیان کی ہیں تین تو یہی ہیں اور ایک یہ ہے کہ وقت موڈی کے لئے معیار تو ہو مگر وجوب کے لئے سبب نہ ہو. خادم نے یہ بھی کہا تھا کہ اس قسم کو صاحب حسامی نے مستقلاً اگرچہ ذکر نہیں کیا ہے لیکن دوسری قسم کے ذیل میں ذکر کیا ہے چنانچہ دوسری قسم اور اس کے حکم سے فراغت کے بعد ومن ہذا الجنس سے اسی ذیلی قسم کو بیان کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ اسی دوسری نوع کا ہم جنس نذر معین کا روزہ ہے مثلاً کسی نے کہا "للہ علیّ ان اصوم یوم الخمیس" اللہ کے لئے مجھ پر جمعرات کا روزہ لازم ہے. پس جس طرح نوع ثانی میں وقت، فعل مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے اسی طرح نذر معین کے روزے کے لئے وہ وقت معیار ہوتا ہے جو وقت نذر کے لئے متعین کیا جاتا ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ نوع ثانی میں وقت فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب ہوتا ہے مگر اس ذیلی قسم یعنی نذر معین کے وجوب کے لئے وقت سبب نہیں ہوتا ــ بلکہ باری تعالیٰ کے قول "ولیوفوا نذورہم" کی وجہ سے نذر کے روزے کے لئے نذر ہی سبب ہوتی ہے بہرحال نوع ثانی اور اس ذیلی قسم کے درمیان چونکہ یہ فرق موجود ہے اس لئے اس ذیلی قسم کو ومن ہذا الجنس کہہ کر علیحدہ ذکر فرمایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ صوم رمضان کی طرح نذر معین کے روزے کے لئے بھی وقت معیار ہوتا ہے یعنی جو وقت نذر کے روزے کے لئے متعین ہوگا وہ وقت اس روزے کے لئے معیار ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ غیر رمضان میں نفل کا روزہ اصل ہے جیسا کہ رمضان میں فرض روزہ اصل ہے کیونکہ نہ تو رمضان کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے اور نہ نفل کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے بلکہ نصف النہار سے پہلے پہلے دن میں نیت کر لینا بھی کافی ہے اس کے برخلاف قضاء اور کفارہ کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے چنانچہ اگر صبح صادق سے پہلے رات میں قضاء اور کفارے کی نیت نہ کی گئی تو قضاء اور کفارے کا روزہ درست نہ ہوگا. بہرحال نفل اور رمضان کا روزہ رات میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور کسی چیز کا محتاج نہ ہونا اس کے اصل ہونے کی علامت ہے لہٰذا رمضان میں رمضان کا فرض روزہ اصل ہوگا اور غیر رمضان میں نفل کا روزہ اصل ہوگا. لیکن جب کسی شخص نے غیر رمضان میں روزے کی نذر کی تو اس نذر کی وجہ سے صوم وقت (نفل کا روزہ) واجب (صوم منذور) کے ساتھ تبدیل ہوجائیگا یعنی اس وقت میں جس میں روزے کی نذر کی ہے نفل کا روزہ مشروع نہیں رہیگا بلکہ واجب یعنی صوم منذور مشروع ہوگا. اسلئے کہ اس متعینہ وقت اور متعینہ دن میں جو روزہ رکھا گیا ہے وہ واحد (ایک) ہے اور صوم واحد دو متضاد وصفوں یعنی وجوب اور نفلیت کو قبول نہیں کرتا ہے اور وجوب اور نفلیت دو متضاد وصف اسلئے ہیں کہ انسان واجب ترک کرنے پر سزا کا مستحق ہوتا ہے اور نفل ترک کرنے پر سزا کا مستحق نہیں ہوتا ہے مگر صوم واحد کے مذکورہ دو متضاد وصفوں کو قبول نہ کرنے پر یہ اعتراض ہوگا کہ صوم (روزہ) واحد کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ صوم بہت سے امساکات پر مشتمل ہے یعنی صوم کے معنی امساک کے ہیں اور صبح سے شام تک امساک ایک نہیں ہوتا بلکہ تھوڑی تھوڑی دیر کے بہت سے امساک ہوتے ہیں. اور جب ایسا ہے تو ان میں سے بعض امساک واجب اور

بعض نفل ہو جائیں گے اور جب بعض امساک واجب اور بعض نفل ہو گئے تو صوم واحد (امساک واحد) کا دو متضاد وصفوں کو قبول کرنا لازم نہ آئے گا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صوم، حقیقت کے اعتبار سے اگرچہ بہت سے امساکات پر مشتمل ہوتا ہے لیکن حکم کے اعتبار سے شیٔ واحد ہوتا ہے یعنی دن بھر کے تمام امساکات کا حکم ایک ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر صوم کے ایک جزء میں مُفسد پایا جائے تو پورا صوم فاسد ہو جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب بہت سی چیزوں کا مجموعہ خطابِ واحد سے ثابت ہوتا ہے تو وہ شیٔ واحد کے مانند ہوتا ہے جیسے پورے بدن کے غسل کا حکم ایک خطاب یعنی "فاطہروا" سے ثابت ہے تو پورے بدن کا غسل شے واحد کے مانند ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غسل میں ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تری کا منتقل کرنا جائز ہے لیکن وضو کے اندر ایک عضو سے دوسرے عضو کی طرف تری کا منتقل کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ہر عضو کے لئے علیحدہ پانی لینا ضروری ہے۔ اسی طرح صوم منذور بھی اپنے تمام امساکات کے ساتھ خطاب واحد "ولیوفوا نذورہم" سے ثابت ہے لہٰذا صوم منذور حکم کے اعتبار سے شیٔ واحد کے مانند ہو گا۔ الحاصل جس دن میں صوم نذر رکھا گیا ہے وہ صوم، واحد ہے اور صومِ واحد دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ صومِ واحد واجب بھی ہو اور نفل بھی ہو اور جب ایسا ہے تو نذر کی وجہ سے اس دن کے روزے کا نفل ہونا منتفی ہو گیا۔ اور اس دن کا روزہ انتفائے نفلیت کے اعتبار سے واحد اور نذر کے لئے متعین ہو گیا اگرچہ وہ دن قضاء اور کفارہ کا احتمال رکھتا ہے پس جس دن میں روزے کی نذر کی ہے اس دن کا روزہ صرف اسلئے واحد ہے کہ اس میں نفل کے روزے کا احتمال باقی نہیں رہا ورنہ اس اعتبار سے کہ اس میں قضاء اور کفارہ کا احتمال ہے واحد نہیں ہے۔ اس کے برخلاف رمضان کا روزہ کہ وہ مطلقاً واحد ہے یعنی تمام اعتبارات سے واحد ہے نہ نفل کے روزے کا احتمال رکھتا ہے اور نہ قضاء اور کفارے کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ بہرحال جب نذر کی وجہ سے نذر کے دن کا روزہ واحد اور نفلیت کے منتفی ہونے کے اعتبار سے نذر کیلئے متعین ہو گیا یعنی نذر کا دن نذر کے روزے کے لئے معیار ہو گیا جیسا کہ رمضان کا روزہ واحد اور رمضان اس کے لئے معیار ہوتا ہے تو جس طرح رمضان کا روزہ مطلقِ صوم کی نیت سے اور خطا فی الوصف کے ساتھ (قضاء، کفارہ اور نفل کی) نیت سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ مطلقِ صوم کی نیت سے بھی ادا ہو جائیگا۔ اور خطا فی الوصف کیساتھ یعنی نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا اور جسطرح رمضان میں مطلقِ امساک یعنی دن کے اول حصہ میں بلانیت کا روزہ رمضان کے روزے پر موقوف ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے رمضان میں نصف النہار سے پہلے روزہ کی نیت کی تو رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اسی طرح جس دن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی تھی اگر اس دن کے اول حصہ میں بلانیت روزہ رکھ لیا تو وہ روزہ اور امساک صوم نذر پر موقوف ہو گا۔ چنانچہ اگر نصف النہار سے پہلے روزہ کی نیت کر لی گئی تو نذر کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ لکنہ اذا صامہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب نذر معین کا روزہ صوم رمضان کا ہم جنس ہے یعنی جس طرح وقتِ صوم رمضان کے لئے معیار ہے اسی طرح صوم نذر کے لئے بھی وقت معیار ہے تو جس طرح رمضان میں قضاء اور کفارے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے اور قضاء

اور کفارے کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی طرح نذرِ معین کے دن میں بھی قضاء اور کفارے کی نیت سے نذر معین کا روزہ ادا ہوجانا چاہئے تھا حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ نذر معین کے دن میں نفل کے روزے کی نیت سے اگرچہ نذر معین کا روزہ ادا ہوجاتا ہے لیکن قضاء اور کفارے کی نیت سے نذر معین کا روزہ ادا نہیں ہوتا بلکہ قضاء اور کفارے کا روزہ ادا ہوتا ہے۔ اس اعتراض کے ایک جواب کی طرف تو سابق میں اشارہ کیا جاچکا ہے کہ نذر معین کا روزہ، نفل کے روزے کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے واحد اور متعین ہے مگر قضاء اور کفارے کا احتمال رکھنے کی وجہ سے واحد نہیں ہے اور رہا رمضان کا روزہ تو وہ تمام اعتبارات سے واحد ہے یعنی رمضان نہ نفل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ قضاء اور کفارے کا لہٰذا جب صوم نذر کا دن قضاء اور کفارے کا احتمال رکھتا ہے تو صوم نذر کے دن قضاء اور کفارے کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔ چنانچہ اگر ناذر نے روزے کے لئے متعین کردہ دن کی صبح صادق سے پہلے قضا یا کفارے کی نیت کی تو وہی قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے نذر معین کا روزہ ادا نہ ہوگا اور رمضان کا روزہ چونکہ تمام اعتبارات سے واحد ہے اور رمضان کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے رمضان میں تندرست مقیم کی طرف سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ قضاء اور کفارے کی، رمضان کے علاوہ کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ دوسرا جواب خود صاحب حسامی نے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفل کا روزہ ناذر (نذر کرنے والے) کا حق ہے چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ وہ نفلی روزہ رکھے یا نہ رکھے۔ لیکن جو وقت نذر کے لئے متعین کیا گیا ہے اس کا قضاء اور کفارے کی صلاحیت رکھنا صاحبِ شرع یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ خیال رہے کہ متصرف کا تصرف ان چیزوں میں تو درست ہوتا ہے جو چیزیں اسکی ولایت کے تحت آتی ہیں اور جو چیزیں اس کی ولایت کے تحت نہیں آتیں بلکہ وہ چیزیں دوسرے کا حق ہیں تو ان میں اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا چنانچہ اگر ناذر نے کوئی دن صوم نذر کے لئے متعین کردیا تو یہ تعین اس کی ولایت سے حاصل ہوگا کیونکہ شریعتِ اسلام نے اس کو نذر کرنے کی ولایت عطا فرمائی ہے پس ناذر کا کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنا نوافل کے حق میں تو درست ہوگا کیونکہ نفل کے روزے ناذر کا حق ہیں چنانچہ صوم نذر کے لئے متعین کرنے کے بعد اس دن میں نفل کا روزہ مشروع نہ رہیگا مگر اس کی یہ ولایت ان چیزوں کی طرف متعدی نہ ہوگی جو چیزیں اس کا حق نہیں ہیں لہٰذا ناذر کا کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنا قضاء اور کفارے کے حق میں درست نہ ہوگا کیونکہ قضاء اور کفارے کا روزہ ناذر کا حق نہیں ہے بلکہ صاحبِ شرع کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو صوم نذر کے لئے کسی دن کو متعین کرنے سے صاحبِ شرع کا حق یعنی قضاء اور کفارے کا احتمال باطل نہ ہوگا بلکہ نذر کے باوجود ان دونوں کا احتمال بدستور باقی رہیگا اور اس دن میں یہ دونوں غیر مشروع نہ ہونگے بلکہ مشروع رہیں گے۔ الغرض جب کسی دن کو صوم نذر کے لئے متعین کرنے کے بعد اس دن میں نفلی روزہ مشروع نہیں رہا تو اس دن میں نفل کے روزے کی نیت سے بھی صوم نذر ہی ادا ہوگا نفل کا روزہ ادا نہ ہوگا مگر قضاء اور کفارے کا روزہ چونکہ نذر کے دن میں بھی مشروع رہتا ہے اس لئے اگر نذر کے دن میں قضاء یا کفارے کے روزے کی نیت کی گئی تو یہی قضاء یا کفارے کا روزہ ادا ہوگا نذر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُّشْكِلٍ تَوَسُّعُهُ وَهُوَ الْحَجُّ فَإِنَّهُ فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُهُ أَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مُدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا لِحَجَّةٍ أُخْرٰى مُشْكِلٌ۔

ترجمہ :۔ اور مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ موقّت ہو جس کا توسع مشتبہ ہے اور وہ موقت، حج ہے اسلئے کہ حج عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت حج کے مہینے ہیں اور مکلف کی زندگی ایسی مدت عمر میں جس کا بعض دوسرے حج کے لئے فاضل رہتا ہے مشتبہ ہے ۔

تشریح :۔ مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کو مقید کیا گیا ہے مشتبہ ہو یعنی وہ وقت معیار کے بھی مشابہ ہو اور ظرف کے بھی مشابہ ہو اور اس کی مثال حج کا وقت ہے کیونکہ حج کا وقت من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے اور حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقے پر ثابت ہے ایک تو یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احرام کا غیر مکروہ وقت شوال سے شروع ہوتا ہے اور شوال سے پہلے احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے۔ بہرحال دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے اور یہ بات بھی روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ فریضۂ حج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت صرف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے دس ایام میں سے بعض ایام صرف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کے ایک حصہ کا بچا رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہوتا ہے لہذا اس اعتبار سے حج کا وقت حج کے لئے ظرف ہوگا..... جیسا کہ نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہوتا ہے مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا ہوتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا نہیں ہو سکتے اس لئے اس اعتبار سے حج کا وقت حج کیلئے معیار ہوگا جیسا کہ روزے کا وقت روزے کے لئے معیار ہوتا ہے الغرض حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل اور مشتبہ الحال ہوگا اس کو قطعی طور پر ظرف قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ معیار۔ اور دوسرا طریقہ جس کو خود مصنف رح نے بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ حج زندگی کا فریضہ ہے یعنی زندگی میں صرف ایک حج فرض ہوتا ہے ایک سے زائد فرض نہیں ہوتا اور حج کا وقت حج کے مہینے یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ حج تو پوری زندگی میں ایک ہی فرض ہوتا ہے لیکن اس کی ادائیگی ایک متعینہ وقت یعنی اشہر حج میں جائز ہوگی اس کے علاوہ میں جائز نہیں ہوتی۔ پس اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا اور اس نے دوسرا سال نہ پایا تو یہ کہا جائیگا کہ مکلف کی زندگی کے اس وقت میں ایک ہی حج کی گنجائش تھی اور ایک سے زائد کی گنجائش نہیں تھی اور جب ایسا ہے تو اس کی زندگی کا یہ وقت معیار کے مشابہ ہوگا اور اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے بعد چند سال زندہ رہا تو اس کی زندگی کا وقت ظرف کے مشابہ ہوگا کیونکہ اس کی زندگی کے وقت میں ایک حج کے علاوہ دوسرے حجوں کی بھی

گنجائش ہے یعنی ایک حج ادا کرنے کے بعد دوسرے حجوں کے لئے بھی وقت بچ جاتا ہے اور فعل مامور بہ ادا کرنے کے بعد وقت کا بچا رہنا اس کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا مکلف کی زندگی کا یہ وقت ظرف ہوگا مگر چونکہ حج فرض ہونے کے سال کے بعد اس کا زندہ رہنا اور زندہ نہ رہنا کچھ متعین نہیں ہے اس لئے اس وقت کا ظرف ہونا اور معیار ہونا مشتبہ اور مشکل ہوگا۔ یعنی مکلف کی زندگی کو حج کے لئے نہ تو قطعی طور پر ظرف قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ معیار قرار دیا جاسکتا ہے بلکہ من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا۔

مصنف رہ کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس تیسری قسم میں جس طرح وقت کا توسع یعنی ظرف ہونا مشکل اور مشتبہ ہے اسی طرح اس کی تضییق (تنگی) یعنی معیار ہونا بھی مشکل اور مشتبہ ہے مگر مصنف نے اشکال (مشکل ہونے) کو توسع کی طرف تو منسوب کیا ہے لیکن تضییق کی طرف منسوب نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت امام محمد رہ نے توسع کی جانب کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف رہ نے تضییق (معیار ہونے) کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اور امام ابو یوسف رہ کا قول راجح اور امام محمد رہ کا قول مرجوح ہے اور مرجوح راجح کے مقابلہ میں چونکہ ساقط اور غیر معتبر ہوتا ہے اس لئے مصنف رہ نے اشکال کو توسع کی طرف منسوب فرماکر امام محمد رہ کے قول کو مشکل اور مشتبہ قرار دیا اور تضییق کی طرف منسوب نہ فرماکر امام ابو یوسف رہ کے قول کو غیر مشکل اور غیر مشتبہ قرار دیا ہے۔

> وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهُ فِيْ عُمُرِهٖ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِيْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْمَاثِمِ لَا غَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِنَ الْمُؤَدِّيْ اِذِ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حَجَّةُ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ :- اور اس نوع ثالث کا حکم یہ ہے کہ امام محمد رہ کے نزدیک اس میں تاخیر کی گنجائش ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ حج اس کی عمر میں اس سے فوت نہ ہو جائے اور ابو یوسف رہ کے نزدیک فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے احتیاط کی وجہ سے اس پر پہلے سال کے اشہر حج میں ادا کرنا متعین ہوگا اور اس تعین کا اثر فقط گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا یہاں تک کہ نفل مشروع رہے گا اور اطلاق نیت کے وقت حج کا جواز ادا کرنے والے کے تعین کی دلالت سے ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل کا ارادہ نہیں کریگا۔ درآنحالیکہ اس پر اسلام کا حج فرض ہو۔

تشریح :- اس تیسری نوع کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ حج کا وقت چونکہ توسع

یعنی ظرف ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ مکلف حج فرض ہونے کے بعد چند سال زندہ رہے اور تضییق یعنی معیار ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ حج فرض ہونے کے ایک ہی سال بعد مرجائے اس لئے ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام محمد رح نے توسع یعنی ظرف ہونے کا اعتبار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ جس سال حج فرض ہوا ہے اسی سال اس کا ادا کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ آئندہ سالوں تک اس کا مؤخر کرنا جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ مرنے سے پہلے پہلے ادا کرلیا جائے اور اس کی زندگی میں حج فوت نہ ہوجائے اور امام ابو یوسف رح نے تضییق یعنی معیار ہونے کا اعتبار کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ فوت ہونے کے اندیشہ کی وجہ سے احتیاطاً پہلے سال کے حج کے مہینے ادائے حج کے لئے متعین ہوں گے یعنی اس پر پہلے سال حج کا ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز ہے ؎ کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک ـــــــ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاطاً پہلے ہی سال حج لازم کردیا گیا اور آئندہ سال تک مؤخر کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ یہ خیال رہے کہ امام ابو یوسف رح کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس سے یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ امام ابو یوسف رح بھی امر سے علی الفور وجوب کے قائل ہیں جیسا کہ امام کرخی رح امر سے علی الفور وجوب کے قائل ہیں۔ توسع کا اعتبار کرنے پر امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنہ ۱۰ھ میں فریضۂ حج ادا کیا ہے حالانکہ حج سنہ ۶ھ میں فرض ہو چکا تھا۔ پس رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے تاخیر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حج کو آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا جائز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حج بالاتفاق زندگی کا فریضہ ہے لہذا پوری زندگی حج کا وقت ہے۔ مرنے سے پہلے پہلے جب بھی ادا کریگا بلاکراہت درست ہوگا۔ امام ابو یوسف رح کی طرف سے امام محمد رح کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشے سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک حج کے احکام لوگوں کے سامنے عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپ کی وفات نہ ہوگی۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں یہ امکان نہیں تھا تو آپ کے لئے تاخیر میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا مگر آپ کے علاوہ دوسرے افرادِ امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے امت کے حق میں حج کو آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو ذاتِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ ؎ کہاں میں اور کہاں یہ نکہت گل۔

دوسری دلیل کا جواب بھی یہی ہے کہ حج کا وقت اگرچہ پوری زندگی ہے لیکن فوت ہونے کے اندیشہ سے پہلے ہی سال حج کرنا ضروری ہے اور آئندہ سالوں تک مؤخر کرنا ناجائز ہے۔

وظہر ذلک سے ان دونوں حضرات کے اختلاف کا ثمرہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اسی سال حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔ پھر جب اس نے دوسرے سال حج کرلیا تو یہ گناہ مرتفع ہوجائے گا اور اس کی شہادت قبول

کرلی جائے گی یہ ہی بات آئندہ کے ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی یعنی حج نہ کرنے سے گنہگار ہوگا اور پھر اس کے بعد حج ادا کرلینے سے اس کا گناہ دور ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا ہاں اگر موت آگئی یا علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور حج نہ کرسکا تو بلاشبہ گنہگار ہوگا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ تاخیرِ حج کی وجہ سے گنہگار ہونے اور گنہگار نہ ہونے میں صاحبین رحمہ کا اختلاف برحق ہے لیکن حج پہلے سال ادا کرے یا اس کے بعد آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہوگا قضاء نہ ہوگا کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ پوری زندگی حج کا وقت ہے لہٰذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اس لئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کریگا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضا نہ ہوگا مصنف حسامی نے لفظ "لاغیر" پر تفریع ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ صاحبین رحمہ کے اختلاف کا ثمرہ چونکہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوگا اور گناہ کے علاوہ کسی دوسری چیز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اسلئے نفل کی مشروعیت علیٰ حالہٖ باقی رہے گی یعنی اگر کسی شخص پر حج فرض ہوا اور اس نے فریضۂ حج ادا نہیں کیا بلکہ حجِ نفل کی نیت کی تو دونوں حضرات کے نزدیک نفلی حج ادا ہوگا اور نفلی حج کی نیت سے فریضۂ حج ادا نہ ہوگا اسلئے کہ وقت یعنی مکلف کی زندگی جس طرح حجِ فرض کی صلاحیت رکھتی ہے اسی طرح حجِ نفل کی صلاحیت بھی رکھتی ہے اور جب دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے تو وہ حجِ فرض بھی ادا کرسکتا ہے اور حجِ نفل بھی جیسا کہ نماز کا وقت نفل نماز کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور فرض نماز کی صلاحیت بھی رکھتا ہے پس اگر کسی نے فرض نماز ادا نہ کی اور نفل نماز ادا کرلی تو اس کا یہ نفل ادا ہوجاتا ہے۔ اور رہا امام ابو یوسفؒ کا پہلے سال کو حجِ فرض کے لئے متعین کرنا تو یہ تعیین فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے محض احتیاط پر مبنی ہے۔ ورنہ یہ تعیین صحت نفل کے سلسلہ میں اثر انداز نہیں ہے یعنی یہ تعیین صحتِ نفل کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ نماز کا وقت آخر ہوگیا اور اس نے فرض نماز ادا نہیں کی، تو یہ آخرِ وقت فرض نماز کے لئے متعین ہوگا مگر اس تعیین کا اثر حرمتِ تاخیر میں تو ظاہر ہوگا یعنی اس وقت سے نماز کو مؤخر کرنا حرام ہوگا لیکن یہ تعیین صحتِ نفل کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ اس شخص نے اگر اس تنگ وقت میں فرض نماز ادا نہ کی اور نفل نماز ادا کی تو اس کی یہ نفل نماز ادا ہوجائے گی۔ حضرت امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے فریضۂ حج ادا نہیں کیا اور حجِ نفل کی نیت کی تو اس کی اس نیت سے حجِ فرض ادا ہوگا حجِ نفل ادا نہ ہوگا کیونکہ جو شخص فرض ادا نہ کرکے نفل ادا کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو روک دیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کہا جائیگا کہ اسکی طرف سے حجِ نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفتِ نفل باطل ہوجائے گی اور اصلِ حج کی نیت باقی رہیگی اور اصلِ حج کی نیت سے فریضۂ حج ادا ہوجاتا (جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا) لہٰذا یہاں بھی حجِ نفل کی نیت کرنے کے باوجود حجِ فرض ہی ہوگا اور حجِ نفل ادا نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب حجِ نفل کی نیت کو روک دیا گیا تو اس شخص کا اختیار ہی باطل ہوگیا حالانکہ تمام عبادات میں بندے کا اختیار شرط ہے پس جب عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حجِ نفل کی نیت کا اعتبار ہوگا اور جب حجِ نفل

کی نیت کا اعتبار کرلیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ رمضان میں نفل کے روزے کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہوجاتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے لہٰذا جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کریگا تو وصفِ نفل باطل ہوجائے گا اور اصلِ صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصلِ صوم کی نیت سے چونکہ رمضان کا روزہ ادا ہوجاتا ہے اسلئے نفلی روزے کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا۔ اس کے برخلاف حج کا وقت ہے کہ حج کا وقت نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا حجِ نفل کی نیت سے نفل ثابت ہوجائے گا اور فریضۂ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہٰذا حجِ نفل کی نیت سے حجِ فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حجِ نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ہوگا۔

وجوازہ عندالاطلاق سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے لفظ لاغیر، پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حج کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیت باقی رہتی ہے لہٰذا اطلاقِ نیت کے وقت حجِ فرض ادا نہ ہونا چاہیئے یعنی اگر نفسِ حج کی نیت کی اور فرض یا نفل کا ارادہ نہیں کیا تو حجِ فرض ادا نہ ہونا چاہیئے کیونکہ جب حج کا وقت فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو بغیر تعیین کے فرض ادا نہ ہونا چاہئے جیساکہ نماز کے وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت کی وجہ سے بغیر فرض کی تعیین کے فرض نماز ادا نہیں ہوتی۔ اسی طرح حجِ فرض بھی بغیر تعیینِ فرض کے ادا نہ ہونا چاہئے۔ حالانکہ آپ مطلقِ نیت اور اصلِ حج کی نیت سے حجِ فرض کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کے تعیین کی نیت اگرچہ لفظوں سے اور حج ادا کرنے والے کے ارادے سے حاصل نہیں ہوئی لیکن حج ادا کرنے والے کے حال کی دلالت سے حاصل ہوگئی ہے کیونکہ مسلمان جس پر حج فرض ہے اس کا ظاہر حال اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے نفلی حج کا ارادہ نہیں کیا ہوگا بلکہ اس حج کا ارادہ کیا ہوگا جو حج اس کے ذمہ میں واجب ہے پس جب دلالتِ حال سے اس کی نیت متعین ہوگئی تو صریحی طور پر حجِ فرض متعین کرنے کا محتاج نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیساکہ کسی نے دراہم مطلقہ کے عوض کوئی چیز خریدی تو مشتری پر وہ دراہم واجب ہونگے جو شہر میں رائج ہیں اسلئے کہ مشتری نے اگرچہ ان دراہم کا ذکر نہیں کیا لیکن اس کا حال اس پر دلالت کرتا ہے پس مشتری کے دلالتِ حال کی وجہ سے شہر میں مروّجہ دراہم متعین ہوجائینگے اس جواب پر یہ اعتراض ہوگا کہ جس طرح مطلقِ نیت کی صورت میں دلالتِ حال کا اعتبار کرتے ہوئے آپ نے حجِ فرض کے جواز کا حکم دیا ہے اسی طرح حجِ نفل کی نیت کی صورت میں بھی حج ادا کرنے والے کی دلالت حال کا اعتبار کرتے ہوئے حجِ فرض کے جواز کا حکم دینا چاہیئے تھا حالانکہ اس صورت میں آپ حجِ فرض کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤدّی نے حج نفل کی نیت کی تو نفل کی نیت صراحۃً پائی گئی اور حجِ فرض دلالۃً ثابت ہوا ہے اور صریح دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت چونکہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے اس لئے ان دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ حج کا وقت چونکہ ظرف کے مشابہ ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور

فرض نماز، نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی لہٰذا حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار کے مشابہ ہے اس لئے حج روزے کے مشابہ ہوگا۔ اور روزۂ رمضان مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے لہٰذا حجِ فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔

> فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ وَھُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَھُوَ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِہٖ اِلٰی مُسْتَحِقِّہٖ وَقَضَاءٌ وَھُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِہٖ وَھُوَ حَقُّہٗ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل امر سے ثابت ہونے والی چیز کے حکم (کے بیان) میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اداء اور وہ نفس واجب کو (جو اس کے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہے) اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا ہے اور قضاء اور وہ واجب کو ساقط کرنا ہے ایسے مثل کے ذریعہ جو اس کے پاس سے ہو (اور) اس کا حق ہو۔

تشریح اس فصل میں فاضل مصنف نے امر سے ثابت شدہ چیز کے حکم یعنی وجوب کی تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوبِ اداء (۲) وجوبِ قضاء۔ وجوب ادا کہتے ہیں واجب کے سبب کی وجہ سے جو چیز امر کے ذریعہ ذمہ میں ثابت اور واجب ہوتی ہے بعینہٖ اس کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا یہ تعریف واجبِ مؤقت کو اس کے وقت میں سپرد کرنے کو بھی شامل ہے جیسے نماز اور روزہ اور واجب غیر موقت کو سپرد کرنے کو بھی شامل ہے جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ اداء کی تعریف میں لفظ تسلیم کے ذکر کرنے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تسلیم کے معنی ہیں کسی شے کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا اور واجب ایک وصف ہے جو مکلف کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اور اس کو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں لہٰذا واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعال اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تسلیم کے معنی کسی چیز کو اپنے پاس سے منتقل کرنے کے نہیں ہیں بلکہ عدم سے وجود میں لانے کے ہیں اور یہ معنی وجوبِ اداء میں پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف فعلِ واجب کو عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ الغرض جب تسلیم کے مذکورہ معنیٰ وجوبِ اداء میں پائے جاتے ہیں تو وجوب اداء کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا بھی درست ہوگا اور وجوبِ قضا کہتے ہیں جو چیز امر کے ذریعہ واجب ہوتی ہو اسکو ایسے مثل کے ذریعہ سے ساقط کرنا جو مثل مکلف کے پاس سے ہو اور مکلف کا حق ہو۔ مصنف رہ نے وجوبِ قضاء کی تعریف میں "من عندہٖ وھو حقہٗ" کا لفظ بڑھا کر آج کی ظہر کی نمازِ اداء کو کل گذشتہ کی ظہر کی قضا ہونے سے خارج کیا ہے۔ کیونکہ اگر مصنف رہ قضاء کی تعریف میں من عندہ وھو حقہ کا لفظ ذکر نہ کرتے اور صرف یہ کہدیتے کہ واجب کے مثل کو سپرد کرکے واجب کو ساقط کرنے کا نام قضاء ہے تو اس صورت میں آج کی ظہر کی اداء نماز پر بھی قضاء کی تعریف صادق آتی اور آج کی ظہر کی نماز ادا ہونے کے بجائے کل گذشتہ کی ظہر کی قضا

ہو جاتی ۔ اس طور پر کہ ایک شخص جو کل گذشتہ مثلاً چہارشنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے وہ آج مثلاً پنجشنبہ کو ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہو گئی ۔ پس آج کی ظہر کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس شخص نے واجب (کل گذشتہ کی ظہر) کے مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کر کے ذمہ سے واجب کو ساقط کیا ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کر کے واجب ساقط کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا آج کی ظہر بجائے اداء کے قضاء ہو جائے گی اور یہ بات سراسر غلط ہے لیکن جب قضاء کی تعریف میں "من عندہ وہو حقہ" کا لفظ ذکر کر دیا گیا تو آج کی ظہر پر قضا کی تعریف صادق نہ آئے گی اسلئے کہ مکلف قضا اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور اداء اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ آج کی ظہر اور کل گذشتہ کی ظہر دونوں مکلف پر اللہ کے لئے فرض ہیں لیکن مکلف ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ اس پر اللہ کا حق ہوتا ہے یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو اداء کرنے کے لئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مکلف کا اپنے پاس سے سپرد کرنا نہ ہوگا البتہ مکلف جس وقت میں قضاء کرتا ہے وہ وقت مکلف کا حق ہے مکلف اس وقت میں آرام کرے یا کوئی دوسرا کام کرے لیکن مکلف نے اپنے اس حق (وقت) کو اس قضاء میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مکلف نے قضاء کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے ۔ الحاصل مکلف قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور اداء اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہٰذا قضاء کی تعریف میں "من عندہ وہو حقہ" کا اضافہ کرنے کے بعد قضاء کی تعریف ادا پر صادق نہ آئے گی اور آج کی ظہر کی ادا کل گذشتہ کی ظہر کی قضاء نہیں ہو سکے گی ۔

وہو حقہ کا لفظ من عندہ کی تاکید اور توضیح کے لئے ہے ۔ یعنی اپنے پاس سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا اپنا حق ہو ۔

(فوائد) اداء کی بھی دو قسمیں ہیں اداء محض اور اداء مشابہ بالقضاء اور پھر اداء محض کی دو قسمیں ہیں، اداء کامل اور اداء قاصر اور قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں قضاء محض اور قضاء مشابہ بالاداء ۔ پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول ۔ اور مثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر ۔ یہ کُل سات قسمیں ہو گئیں تین اداء کی اور چار قضاء کی ۔ اداء کی تین قسمیں اس طرح ہیں (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء مشابہ بالقضاء ۔ اور قضاء کی چار قسمیں اس طرح ہیں (۱) قضاء بمثل معقول کامل (۲) قضاء بمثل معقول قاصر (۳) قضاء بمثل غیر معقول (۴) قضاء مشابہ بالاداء ۔ یہ ساتوں اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں ۔ بس اس طرح چودہ قسمیں ہو جائیں گی ۔ مصنف رح ان میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ فرمائیں گے ۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ کبھی اداء مجازاً قضاء کی جگہ استعمال ہو جاتا ہے جیسے کوئی کہے " نویتُ ان أودی ظہر الامس یعنی اقضی ۔ اور کبھی لفظ قضاء مجازاً اداء کی جگہ استعمال ہو جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فاذا قضیتم مناسککم اے أدیتم ۔ اور ۔ قضیتُ ای أدیتُ ۔ کیونکہ نماز جمعہ کی قضا نہیں کی جاتی ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا تو ادا بہ نیتِ قضا اور قضاء بہ نیتِ اداء درست ہوگی ۔

15
1

وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ اَنَّ الْقَضَاءَ يَجِبُ بِنَصٍّ مَقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهُ يَجِبُ بِذٰلِكَ السَّبَبِ وَهُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَتَعَدّٰى اِلَى الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ

ترجمہ :- اور مشائخ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضا نصِ مقصود کی وجہ سے واجب ہوتی ہے یا اُس سبب کی وجہ سے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے عامۃ العلماء نے کہا کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے کیونکہ اصلِ واجب کی بقاء ازروئے قربت و عبادت اپنے پاس سے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلتِ وقت کا لاالی مثل ولاالی ضمان عجز کی وجہ سے ساقط ہونا منصوص علیہ میں امر معقول ہے اور وہ نماز اور روزے کی قضاء ہے پس یہ بقائے اصل کا حکم منذوراتِ متعینہ یعنی نماز، روزہ اور اعتکاف کیطرف متعدی ہوگا۔

تشریح :- مشائخ عظام اور علمائے اصول کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوئی ہے یا قضار کے لئے کسی جدید اور نئے سبب کا ہونا ضروری ہے یہ خیال رہے کہ یہاں سبب سے مراد نص (خطاب اور امر) ہے اور سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے کیونکہ ادار کا سبب امر ہوتا ہے اور رہا وقت تو وہ نفسِ وجوب کا سبب ہوتا ہے وجوبِ ادا کا سبب نہیں ہوتا پس مصنف ؒ کی عبارت میں نصِ مقصود سے مراد وہی امر اور خطاب ہے یعنی وہ نص (امر اور خطاب) جس سے قضاء واجب کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ کیا قضار نصِ مقصود سے واجب ہوتی ہے یعنی کیا قضار کے لئے ایسی نص کا ہونا ضروری ہے جس سے خاص طور پر قضار کو واجب کیا گیا ہو یا قضار اُسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوئی تھی۔ یہاں یہ بھی واضح کردینا ضروری ہے کہ مذکورہ اختلاف قضار بمثل معقول کے بارے میں ہے ورنہ قضار بمثل غیر معقول کے لئے بالاتفاق سببِ جدید اور نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے۔ بہرحال مشائخ احناف میں سے عام علماء جیسے قاضی ابوزید، شمس الائمہ، علامہ فخر الاسلام، خود مصنف حسامی، بعض شوافع اور امام احمد بن حنبل کا مذہب یہ ہے کہ قضار بمثل معقول اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوئی ہے۔ قضار کے لئے کسی سبب جدید اور نص جدید کا ہونا ضروری نہیں ہے اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعی اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضار کے لئے ادار کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے پس فریقِ اول کے نزدیک چونکہ جو نص ادار کو واجب کرتی ہے بعینہ وہ نص قضار کو بھی واجب کرتی ہے اور قضار واجب کرنے کے لئے کسی جدید نص کی ضرورت نہیں ہے اسلئے نص "اقیموا الصلوٰۃ" جس طرح ادائے صلوٰۃ کو واجب کرتی ہے اسی طرح

قضائے صلوۃ کو بھی واجب کرتی ہے قضائے صلوۃ کو واجب کرنے کے لئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح نص "کتب علیکم الصیام" ادائے صوم کو واجب کرتی ہے اسی طرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کے لئے کسی جدید نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اداء مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک واجبی حق ہے اور واجبی حق محض تاخیر اور خروجِ وقت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ تین امور میں سے ایک کے ذریعہ ساقط ہوتا ہے یا تو من علیہ الحق صاحبِ حق کو حق سپرد کردے یعنی اس حق کو ادا کردے یا صاحب حق اپنا وہ حق ساقط کردے اور یا من علیہ الحق اس کو ادا کرنے سے عاجز آجائے اور یہاں تینوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اسلئے کہ نہ تو من علیہ الحق نے صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے اور نہ من علیہ الحق اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے اور من علیہ الحق عاجز اسلئے نہیں ہے کہ ایک تو نفسِ صلاۃ اور نفس صوم ہے اور ایک فضیلتِ وقت ہے اور نفسِ صلاۃ اور نفسِ صوم کا مثل چونکہ موجود ہے اسلئے مکلف نفس صلوۃ اور نفس صوم کا مثل تو اپنے پاس سے سپرد کرنے پر قادر ہے لیکن فضیلتِ وقت کو حاصل کرنے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ فضیلتِ وقت کا نہ تو کوئی مثل ہے کہ اسکی جنس میں سے کوئی چیز واجب ہو اور نہ فضیلت وقت کا کوئی ضمان آتا ہے کہ اسکے علاوہ جنس سے کوئی چیز بطور ضمان واجب ہو کیونکہ شریعت نے وقت کی کوئی ایسی مقدار بندے کا حق بنا کر مقرر نہیں کی ہے جو فضیلتِ وقت کا عوض ہو سکے۔ بہر حال نفس صلاۃ اور نفس صوم کا حصول بندے کی قدرت میں ہے اور فضیلتِ وقت کا حصول اسکی قدرت میں نہیں ہے اور فضیلتِ وقت حاصل کرنے پر قادر نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصلِ صلوۃ اور اصلِ صوم بھی باقی نہ رہے۔ اور جب ایسا ہے تو مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے خروجِ وقت کے بعد بھی اصلِ واجب یعنی نفسِ صلوۃ اور نفسِ صوم مکلف کے ذمہ میں باقی رہیں گے اور فضیلتِ وقت کو حاصل کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے فضیلتِ وقت لا الی مثل اور لا الی ضمان ساقط ہو جائیگی اور یہ دونوں باتیں منصوص علیہ میں امر معقول ہیں یعنی نماز اور روزے کی قضاء جنکے بارے میں نص (اذا نسی احدکم اور فمن کان منکم مریضًا) وارد ہوئی ہے اصلِ واجب کا باقی رہنا اور فضیلت وقت کا ساقط ہو جانا امر معقول ہے اور اصلِ واجب یعنی نفسِ صلاۃ اور نفس صوم کی بقاء کا اور فضیلتِ وقت کے ساتھ ساقط ہونے کا امر معقول ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروجِ وقت کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا بلکہ ذمہ میں باقی ہے اور یہ نص یعنی اذا نسی احدکم اور فمن کان منکم مریضا، صرف اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ جو واجب تمہارے ذمہ میں باقی ہے مثل کے ذریعے اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرلیا جائے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام قضاء رکھا گیا ہے ورنہ اگر ان نصوص کی وجہ سے نماز اور روزہ ابتداءً واجب ہوتے تو اس کا نام حقیقۃً قضاء نہ ہوتا بہر حال منصوص علیہ (نماز اور روزے) میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضاء کا موجب وہی چیز ہے جو اداء کا موجب ہے یعنی جس سبب سے اداء واجب ہوئی تھی اسی سبب سے قضاء واجب ہوئی ہے اور منصوص علیہ نماز روزے میں مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصلِ واجب کا باقی ہونا اور عجز کی وجہ سے فضیلتِ وقت کا ساقط ہونا چونکہ امر معقول ہے اسلئے یہ حکم (اصل واجب کا باقی ہونا اور فضیلتِ وقت کا ساقط ہونا) ان چیزوں کی طرف بھی متعدی ہوگا جن چیزوں کی قضاء کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نماز، روزہ اور اعتکاف کے سلسلہ میں نذر معین کہ انکی اداء کے لئے تو نص موجود ہے "ولیوفوا نذورہم" لیکن قضاء کے لئے نص موجود نہیں ہے۔ یعنی ان چیزوں کو منصوص علیہ (نماز، روزے) پر قیاس کرلیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ جس طرح منصوص علیہ میں موجِب للاداء ہی موجِب للقضاء ہے۔ اسی طرح غیر منصوص علیہ (جن کی قضاء کے لئے نص وارد نہیں ہوئی) مثلاً نذر معین کی نماز، روزہ اور اعتکاف کی قضاء کے لئے بھی وہی موجب اور سبب ہوگا جو ان کی اداء کا سبب ہے اور اس قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ منصوص علیہ اور غیر منصوص علیہ دونوں میں سے ہر ایک

15/2

عبادت ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ نے غیر منصوص علیہ مثلاً نذر معین کی قضاء کو قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے اور قیاس خود ایک سبب ہے لہذا قضاء کے لئے سبب جدید پا یا گیا یعنی نذر معین کی اداء کا سبب تو نص ولیوفوا نذورہم ہے اور قضاء کا سبب قیاس ہے اور یہ بات فریق اول کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے مثبت (حکم کو ثابت کرنے والا) نہیں ہوتا لہذا نذر معین کی قضا کا سبب تو وہی نص ہے جو نص اسکی ادا کا سبب ہے لیکن اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو غیر منصوص علیہ (نذر معین) کی قضاء کے لئے قیاس سبب نہ ہوگا۔ بلکہ سبب اداء ہی قضاء کا سبب ہوگا۔

۔اور فریق ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے چونکہ نص جدید کا ہونا ضروری ہے اداء اور قضاء دونوں کے لئے ایک نص کافی نہیں ہے اسلئے ان حضرات نے کہا کہ ادائے صلوٰۃ کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "اقیموا الصلوۃ" ہے اور قضائے صلوٰۃ کا سبب حدیث رسول " فاذا نسی احدکم صلاۃ او نام عنہا فلیصلہا اذا ذکرہا " (رواہ مسلم) ہے اور ایک روایت میں " فان ذالک وقتہا " کا لفظ بھی مذکور ہے یعنی جب تم میں سے کوئی شخص نماز کو بھول گیا یا اس سے سو گیا یعنی وقت میں نماز ادا نہ کر سکا تو جب اس کو یاد آئے ادا کرلے یہ ہی اس نماز کا وقت ہے اسی طرح ادائے صوم کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم الصیام" ہے اور قضائے صوم کا سبب آیت "فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" ہے فریق ثانی پر یہ اعتراض ہوگا کہ جہاں قضاء کے لئے نص موجود ہے وہاں تو قضاء کے لئے نص جدید کو سبب قرار دیا جا سکتا ہے جیسا کہ نماز کی قضاء کے لئے "اذا نسی" حدیث اور روزے کی قضاء کے لئے "فمن کان منکم مریضا" آیت موجود ہے لیکن جہاں قضاء کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے وہاں سبب جدید کیا ہوگا مثلاً نذر معین کی نماز، روزہ اور اعتکاف وغیرہ کی اداء کا سبب تو باری تعالیٰ کا قول "ولیوفوا نذورہم" موجود ہے مگر ان کی قضاء کے لئے کوئی سبب جدید اور نص جدید موجود نہیں ہے لہذا فریق ثانی کے نزدیک اگر نذر معین کو اس کے وقت میں ادا نہ کیا گیا تو اس کی قضاء واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ نذر معین کی قضاء فریق ثانی کے نزدیک بھی واجب ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فریق ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے نص جدید کا ہونا تو بلاشبہ ضروری ہے لیکن وہ نص جدید عام ہے خواہ صریحی ہو جیسا کہ نماز اور روزے کی قضاء کے لئے صریحی نصوص موجود ہیں خواہ دلالۃً ہو اور وہ تفویت یا فوات ہے یعنی اگر قضاء کے لئے نص جدید صراحۃً موجود نہ ہو جیسا کہ نذر معین کی نماز، روزہ اعتکاف وغیرہ تو اس کی قضاء کا سبب تفویت مکلف ہوگا اور یہ تفویت نص جدید کے مرتبہ میں ہوگی اور اگر تفویت (فوت کر دینا) نہ ہو تو فوات (فوت ہو جانا) اس کی قضاء کا سبب اور نص جدید کے مرتبہ میں ہوگا الحاصل فریقین کے درمیان ثمرۂ اختلاف تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی فریق اول کے نزدیک ہر قضاء اسی نص سے واجب ہوگی جس نص سے اداء واجب ہوئی تھی اور فریق ثانی کے نزدیک قضا یا تو نص جدید سے واجب ہوگی یا تفویت سے یا فوات سے واجب ہوگی۔ فریق اول کی طرف سے فریق ثانی کے قول کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں نصوص یعنی " اذا نسی احدکم " اور " فمن کان منکم مریضاً " نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کے لئے وارد نہیں ہوئی ہیں بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی اداء سابقہ دونوں نصوص (اقیموا الصلوٰۃ، کتب علیکم الصیام)

کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہیں وقت گذر جانے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ فریق اول کی دلیل کے تحت تفصیل گذر چکی ہے۔ فریق ثانی کی دلیل یہ ہے کہ عبادتِ موقتہ میں واجب کا قربت اور باعثِ ثواب ہونا اس کے وقت میں معلوم ہوگا یعنی واجب اگر اپنے وقت میں ادا کیا گیا تو قربت ہوگا ورنہ نہیں اور واجب کے اپنے وقت سے فوت ہونے کی صورت میں فضیلتِ وقت اس طور پر فوت ہوجاتی ہے کہ اس کا تدارک ممکن نہیں ہے جیسا کہ خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ بھی فوت کر دیا تو ساری زندگی کے روزے اس کی قضاء اور تلافی نہیں کر سکتے اور جب ایسا ہے تو ایک ایسے امرِ جدید اور نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے جس کے ذریعے یہ بات معلوم ہوجائے کہ قضاء فوت شدہ واجب کا مماثل ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضاء کے لئے نصِ جدید اور سببِ جدید کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب بھی سابق میں گذر چکا ہے کہ فضیلتِ وقت تو بغیر مثل اور بغیر ضمان کے ساقط ہوگئی ہے اور رہا نفس واجب (نفس نماز اور نفس روزہ) تو اس کا مماثل سب کو معلوم ہے لہٰذا اس کو معلوم کرنے کے لئے کسی امر جدید اور نص جدید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ فخر الاسلام رحہ نے فرمایا کہ فریق اول کا قول مسائل فقہیہ سے زیادہ قریب ہے یعنی مسائل فقہیہ بھی فریق اول کے مذہب کی تائید کرتے ہیں مثلاً اگر کسی کی حضر میں رباعی نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کی قضاء سفر میں کرنا چاہتا ہے تو چار رکعت قضا کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت واجب ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ چار رکعت نماز واجب ہوتی ہے۔ بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں اداء کا سبب تھا اسی طرح اگر کسی کی سفر میں رباعی نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کو حضر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہے تو دو ہی رکعت قضاء کریگا اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضاء کسی سبب جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی ہے بلکہ جو سبب ادا کا تھا وہی سبب قضاء کا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کی جہری نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کی قضا دن میں کرنا چاہتا ہے تو قرأت جہراً کریگا چنانچہ اگر با جماعت قضاء کرتا ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہوگا اور اگر قضاء کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کی سری نماز فوت ہوگئی اور وہ اس کو رات میں قضا کرنا چاہتا ہے تو امام ہو یا منفرد دونوں کے لئے سراً قرات کرنا واجب ہے۔ یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ جو سبب ادا کا تھا وہی سبب قضاء کا ہے قضاء کے لئے کسی جدید سبب کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر فریق ثانی کی طرف سے کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگر ایسے بیمار آدمی کی نماز فوت ہوگئی جو اشارے سے نماز پڑھنے پر قادر تھا اور رکوع، سجدہ پر قادر نہیں تھا پھر اس نے اس نماز کو تندرستی کے زمانے میں قضا کرنا چاہا تو وہ رکوع سجدہ کے ساتھ تندرستوں جیسی نماز کے ساتھ قضا کریگا۔ اور اگر تندرست آدمی کی نماز فوت ہوگئی اور پھر اس نے اس کو ایسی بیماری میں قضا کرنا چاہا جس بیماری میں وہ صرف اشارے سے نماز پڑھنے پر قادر ہے تو اس کے لئے اشارے کے ساتھ قضا کرنا کافی ہوگا۔ پس اگر قضاء میں اداء کا حال معتبر ہوتا اور قضاء کا سبب وہی ہوتا جو اداء کا سبب ہے تو یہ بات جائز نہ ہوتی۔ بلکہ بیماری کے زمانے کی نماز کی قضا تندرستی کے زمانہ میں بھی اشارے کے ساتھ واجب ہوتی اور تندرستی کے زمانہ کی نماز کی قضا بیماری کے زمانہ میں بھی رکوع سجدہ کے ساتھ واجب ہوتی۔ بہرحال اس سے معلوم ہوا کہ اداء کا سبب اور ہے اور قضاء کا سبب اور ہے

دونوں کا سبب ایک نہیں ہے۔

فریق اول کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیماری کے زمانے میں اشارہ کے ساتھ نماز پڑھنا ضرورت کی وجہ سے مشروع ہوا تھا لیکن جب تندرست ہوگیا تو ضرورت زائل ہوگئی اور جب ضرورت زائل ہوگئی تو جو چیز ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوئی تھی یعنی اشارہ وہ بھی زائل ہوگیا اور جب اشارہ زائل ہوگیا تو رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنا ضروری ہوگیا اور دوسری صورت میں تندرست آدمی کے حق میں ضرورت کے نہ ہونے کی وجہ سے رکوع سجدہ کے ساتھ نماز واجب تھی مگر جب بیمار ہوا تو ضرورت ثابت ہوگئی اور ضرورت کے ثابت ہونے کی وجہ سے اشارہ ثابت ہوگیا۔ بہرحال بیماری کے زمانے کی نماز کی قضاء تندرستی کے زمانہ میں رکوع، سجدہ کے ساتھ کرنے سے اور تندرستی کے زمانہ کی نماز کی قضاء بیماری کے زمانہ میں اشارے کے ساتھ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ادا کا سبب اور ہے اور قضاء کا سبب اور ہے۔

وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لِأَنَّهُ لَمَّا انْفَصَلَ الْاِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ۔

ترجمہ:- اور اس صورت میں جب کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کے ساتھ واجب ہوگی۔ اسلئے کہ جب اعتکاف صوم وقت سے جدا ہوگیا تو اس کی شرط، کمالِ اصلی کی طرف عود کر آئی نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے۔

تشریح: اس عبارت میں فریق اول پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے' غلط ہے اس لئے کہ اگر کسی نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۱۱ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی اور پھر اس نے اس رمضان کے روزے تو رکھ لئے مگر کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کرسکا تو آپ کے نزدیک اس پر صوم مقصود یعنی نفل روزوں کے ساتھ اس اعتکاف کی قضاء کرنا واجب ہوتا ہے نہ تو آپ آئندہ رمضان مثلاً ۱۴۱۲ھ کے رمضان میں اسکی قضاء کی اجازت دیتے ہیں جیسا کہ امام زفرؒ کا مسلک ہے اور نہ ہی آپ قضاء کو ساقط کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قضاء کا وہ سبب نہیں ہے جو اداء کا سبب ہے بلکہ قضاء کا سبب اور ہے اور اداء کا سبب اور ہے کیونکہ اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی جس سبب سے ادا واجب ہوئی ہے یعنی "وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ" تو امام زفرؒ کے قول کی طرح آپ کے نزدیک بھی آئندہ رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا درست ہونا چاہئے تھا جیسا کہ پہلے رمضان میں اس کی اداء درست ہے اور اس سلسلہ میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ فرض ہونے میں رمضان ثانی، رمضانِ اول کے مثل ہے۔ لہٰذا جو اعتکاف رمضانِ اول میں درست ہے وہ اعتکاف رمضانِ ثانی

میں بھی درست ہوگا۔ یا حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی طرح آپ کے نزدیک بھی اس اعتکاف کی قضا ساقط ہو جاتی کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط رمضان اول یعنی ۱۴۱۱ھ کے رمضان کے روزے ہیں مگر یہ رمضان گذر گیا اور اس کا واپس آنا بھی ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب، واجب کرنا ہے اور بلا موجب کے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی اور یہ بھی مسلّم ہے کہ بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ صاحبِ شریعت کا ارشاد ہے "لا اعتکاف الا بصوم" لہٰذا جب رمضانِ اول معدوم ہوگیا اور رمضانِ اول کے علاوہ کے روزے بلا موجب واجب نہیں کئے جاسکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوتا تو عاجز ہونے کی وجہ سے لامحالہ اعتکاف کی قضا ساقط ہوجائے گی الغرض فریقِ اول کے نزدیک جب نہ تو اعتکاف کی قضاء ساقط ہوتی جیسا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہوجاتی ہے اور نہ دوسرے رمضان میں اس کی قضا درست ہے جیسا کہ امام زفر کے نزدیک درست ہے تو معلوم ہوگیا کہ اعتکاف کی قضا کا سبب تفویت ہے اور تفویت مطلق عن الوقت ہے اور مطلق فردِ کامل کی طرف راجع ہوتا ہے اور روزوں کا فرد کامل صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے لہٰذا مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہوجائے گی کہ نذر کے اعتکاف کی قضاء کا سبب وہ نہیں ہے جو اداء کا سبب تھا بلکہ اداء کا سبب آیت "ولیوفوا نذورہم" ہے اور قضاء کا سبب تفویت ہے جو نصِ جدید کے مرتبہ میں ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اعتکافِ واجب کے لئے روزہ شرط ہے حدیث میں ہے "لا اعتکاف الا بصوم" لہٰذا بغیر روزے کے اعتکاف درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ جب ناذر نے اعتکاف کی نذر کی تو گویا اس نے صومِ مقصود یعنی نفلی روزے کی بھی نذر کی یعنی جب اعتکاف کی نذر کرنے سے اعتکاف واجب ہوگا تو اس کے ساتھ ساتھ اتنے ہی دن کے روزے بھی واجب ہونگے جتنے دن کے اعتکاف کی نذر کی ہے اسلئے کہ شئی کی شرط، شئے کے واجب ہونے سے واجب ہوجاتی ہے جیسے اگر کسی شخص نے نماز کی نذر کی تو یہ وضو کی بھی نذر ہوگی اور نماز کے ساتھ ساتھ وضو بھی واجب ہوجائے گا۔ پس جب ناذر نے امسال کے شہر رمضان کے اعتکاف کی نذر کی تو اس پر ایک ماہ کے اعتکاف کے ساتھ ایک ماہ کے صیامِ مقصودہ (نفل روزے) بھی واجب ہوں گے مگر رمضانِ موجودہ کی شرافت اور فضیلت، صیام مقصودہ کے لئے مانع ہوگئی کیونکہ غیر رمضان کی عبادت کے مقابلہ میں رمضان کی عبادت افضل ہوتی ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کرنے والے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کرنے والے کے برابر ہے پس ہم اسی شرف اور فضل کی وجہ سے صوم اصلی مقصود یعنی صوم نفل سے صوم رمضان کی طرف منتقل ہوگئے یعنی نذراً اعتکاف کی وجہ سے تو نفلی روزے ہی واجب ہوئے تھے لیکن رمضان کے شرف اور فضل کی وجہ سے نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیدیا گیا اور یہ کہدیا گیا کہ رمضان کے روزوں کے ساتھ بھی مذکورہ نذر کا اعتکاف ادا ہوجائیگا مگر جب رمضان کی شرافت فوت ہوگئی اور اعتکاف رمضان کے روزوں سے جدا ہوگیا یعنی ناذر نے رمضان کے روزے تو اداء کرلئے لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہیں کرسکا تو اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمالِ اصلی یعنی صوم نفل کی طرف عود کر آیا یعنی اعتکاف کے ساتھ جو نفلی روزہ واجب

ہوا تھا یعنی شرافتِ رمضان کے زائل ہونے کی وجہ سے وہی عود کر آیا یعنی نفلی روزے جو ابتدائے ادائے اعتکاف کے ساتھ واجب ہوئے تھے وہی قضاء کے ساتھ واجب ہو گئے اور جب ایسا ہے تو نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کا حکم کرنے سے یہ لازم نہیں آیا کہ قضا کسی دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے بلکہ جو سبب اداء کا تھا وہی سبب قضا کا ہے یعنی اس اعتکاف کی اداء کا سبب بھی نذر ہے اور قضاء کا سبب بھی نذر ہے ایسا ہرگز نہیں کہ قضا تفویت وغیرہ کسی دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے ہاں آپ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اس سال کے رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہو گئی لیکن اگلے سال کے رمضان کا انتظار کرکے اس کو حاصل کیا جا سکتا ہے مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگلے سال رمضان تک زندہ رہنا امر موہوم ہے لہٰذا واجب کو اس موہوم زمانہ تک کیسے موقوف رکھا جا سکتا ہے اور اگر آپ یہ کہیں کہ یہ شخص دوسرے رمضان تک زندہ رہا اور صیام مقصودہ یعنی نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضاء نہ کر سکا تو اس دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا واجب ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اس کی بھی اجازت نہیں دیتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ دوسرا رمضان نہ تو پہلے رمضان کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے اسلئے کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضانِ اول ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء کرنا کیسے درست ہوگا۔ آپ اس پر ضرور غور کریں کہ فاضل مصنف نے "صام ولم یعتکف" فرمایا ہے یعنی جب روزہ رکھ لیا اور رمضان میں اعتکاف نہیں کیا تو نفلی روزوں کے ساتھ قضاء واجب ہوگی لیکن اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر ناذر نے نہ روزہ رکھا اور نہ اعتکاف کیا تو وہ رمضان کے روزوں کی قضا کے ساتھ اعتکاف کی قضا کر سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اگرچہ اعتکاف کا صوم رمضان کے ساتھ حقیقتاً اتصال نہیں رہا لیکن حکماً اتصال موجود ہے اور جب اس صورت میں صوم رمضان کے ساتھ حکماً اتصال موجود ہے تو اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمالِ اصلی یعنی نفلی روزوں کی طرف عود نہیں کریگا۔ بعض حضرات نے اس کی دلیل میں فرمایا کہ اعتکاف کی مذکورہ صورت میں صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے واجب نہ ہونے کی دو علتیں ہیں ایک شرافتِ وقت یعنی رمضان کا شرف اور دوسرے رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کا متصل ہونا ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ علت ہے دونوں کا مجموعہ علت نہیں ہے پس جب رمضان میں نہ روزہ رکھا اور نہ اعتکاف کیا تو پہلی علت یعنی شرافتِ وقت اگرچہ زائل ہو گئی لیکن دوسری علت یعنی رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کا اتصال موجود ہے اگرچہ یہ اتصال حکماً ہے اور جب نفلی روزے واجب نہ ہونے کی ایک علت موجود ہے تو اس صورت میں نفلی روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب نہ ہوگی بلکہ رمضان کے قضاء روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضاء واجب ہوگی

ثُمَّ الْأَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيْهِ الْإِنْسَانُ بِوَصْفِهٖ عَلٰى مَا شُرِعَ مِثْلُ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَأَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ

ترجمہ :۔ پھر ادائے محض وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے ساتھ اسی طریقہ پر ادا کرے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا۔ بہرحال منفرد کا فعل تو وہ ایسی ادار ہے جس میں قصور ہوتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ جہر منفرد سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تشریح :۔ مصنف رہ نے اس عبارت میں ادار کی تقسیم بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا کہ اداء کی دو قسمیں ہیں (۱) ادار محض (۲) ادار مشابہ بالقضار اور پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادار کامل (۲) ادائے قاصر گویا ادار کی تین قسمیں ہیں (۱) ادار کامل (۲) ادار قاصر (۳) ادار مشابہ بالقضار۔ ادار محض سے مراد یہ ہے کہ ادار میں کسی بھی اعتبار سے قضار کے ساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ تغیرِ وقت کے لحاظ سے اور نہ التزامِ ادار کے اعتبار سے یعنی ادا محض میں نہ تو وقت متغیر ہوتا ہے اور نہ التزام متغیر ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ ادار کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اسکو پورا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادار مشابہ بالقضار سے مراد یہ ہے کہ ادار میں التزام کے اعتبار سے قضار کے ساتھ مشابہت موجود ہو یعنی ادار کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو لیکن اسکی تکمیل دوسری جہت پر کی ہو اور ادارِ کامل سے مراد یہ ہے کہ جس طور پر کوئی چیز مشروع ہوئی ہے اس کو اُسی طور پر ادا کیا جائے اور ادائے قاصر سے مراد وہ ہے جس کو ماشُرِعَ کے خلاف ادا کیا جائے۔ مصنف رہ کی عبارت میں ادار محض سے مراد ادار محض کامل ہے اور مصنف کی زبان میں ادار محض کامل وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کامل کے ساتھ اسی طریقہ پر ادار کرے جس طریقہ پر اسکو مشروع کیا گیا ہو جیسے پانچ فرض نمازوں اور رمضان میں وتر اور تراویح کو جماعت کے ساتھ ادار کرنا کیونکہ ان نمازوں کو جماعت کے ساتھ ادار کرنا مشروع طریقہ پر ادار کرنا ہے اور پانچ نمازوں کے باجماعت مشروع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پانچوں نمازوں کی دو دن میں باجماعت تعلیم دی ہے چنانچہ امام ترمذی رہ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ امامت نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ منفرد کی نماز میں۔ لہٰذا پانچوں نمازوں کا باجماعت مشروع ہونا ثابت ہو گیا اور رہی رمضان میں وتر اور تراویح کی نماز باجماعت تو ان کی مشروعیت صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے اسلئے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے مہینہ میں وتر اور تراویح کی نماز باجماعت ادا کی ہے بہرحال مذکورہ نمازوں کو اگر جماعت کے ساتھ ادار کیا گیا تو یہ ادائے کامل کے طور پر ادار کرنا ہوگا۔ فاضل مصنف رہ کہتے ہیں کہ رہا منفرد کا فعل یعنی منفرد کا نماز ادار کرنا تو جماعت کے فوت ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ قصور ہے مراد یہ ہے کہ تنہا نماز ادا کرنا ادارِ قاصر کی مثال ہے اور یہ ادارِ قاصر کی مثال اس لئے ہے کہ تنہا نماز ادار کرنا مَاشُرِعَ کے خلاف ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ جو فعل ماشُرِعَ کے خلاف ادا کیا جائے وہ ادار قاصر ہوتا ہے لہٰذا تنہا نماز ادار کرنا بھی ادار قاصر ہوگا۔ اسی کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفتِ کمال ہے یہی وجہ ہے کہ جہری نماز میں ترکِ جہر کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے پس صفتِ کمال یعنی جہر کے وجوب کا

منفرد سے ساقط ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ منفرد کی ادار، ادار قاصر ہے۔ اگر منفرد کی ادار قاصر نہ ہوتی تو اس سے صفت کمال یعنی جہر کا وجوب ساقط نہ ہوتا۔

وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فِي هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ صَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِأَنَّهُ مُؤَدٍّ فِي إِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل ادار مشابہ بالقضار ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادار کا التزام کیا ہے جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا ہے حالانکہ وہ التزام ادارِ لاحق کو حقیقۃً فوت کر چکا ہے اور اسی وجہ سے اس حالت میں اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا جیسا کہ اگر وہ فرض فوت ہونے کی وجہ سے قضار محض ہو جاتا پھر مغیر پایا جاتا۔ برخلاف مسبوق کے اسلئے کہ مسبوق اپنی نماز کے پورا کرنے کو ادا کرنے والا ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے ادار مشابہ بالقضار کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا فعلِ صلوٰۃ ادار مشابہ بالقضار ہے۔ لاحق وہ شخص ہے جو اولِ نماز یعنی تحریمہ کے وقت سے امام کے ساتھ شریک ہوا ہو لیکن بعد کا کوئی حصہ امام کے ساتھ ادا نہ کر سکا ہو۔ پس اگر کوئی شخص اولِ نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا، پھر نماز کے دوران اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے باقی نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ باقی نماز ادار مشابہ بالقضار ہوگی۔ ادار تو اس اعتبار سے ہے کہ نماز کا وقت باقی ہے اور وقت کے اندر جو نماز پڑھی جائے وہ ادار کہلاتی ہے لہٰذا لاحق کی یہ باقی نماز ادار کہلائے گی اور قضار کے مشابہ اس اعتبار سے ہے کہ لاحق نے جسطرح نماز ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی امام کے ساتھ پوری کرنے کا اس طرح نماز پوری نہ کر سکا بلکہ اس نے وہ التزام حقیقۃً فوت کر دیا یعنی نماز کے اس حصہ میں جو امام کی فراغت کے بعد ادا کیا ہے حقیقۃً امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں نہیں رہ سکا اگرچہ حکماً نماز کے اس حصہ میں امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں شمار ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ لاحق پر نہ قرات لازم ہوتی ہے اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے جیسا کہ مدرک پر نہ قرات واجب ہوتی ہے اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ بہرحال لاحق، امام کے فارغ ہونے کے بعد اگرچہ حکماً امام کے پیچھے اور اس کی اقتدار میں ہے لیکن حقیقتاً اس کے پیچھے نہیں ہے اور جب لاحق حقیقۃً امام کے پیچھے نہیں ہے تو اس نے جسطرح نماز ادا کرنے کا التزام کیا تھا یعنی اول تا آخر امام کے ساتھ ادا کرنے کا اس طرح پوری نماز ادا نہ کر سکا لہٰذا لاحق کی نماز کا وہ حصہ جو امام کی فراغت کے بعد ادا کیا گیا ہے قضار کے مشابہ ہوگا۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی

نماز کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل چونکہ مشابہ بالقضاء ہے اس لئے اگر ایک مسافر نے کسی رباعی نماز میں دوسرے مسافر کی اقتداء کی اور اس مقتدی مسافر کو حدث لاحق ہوگیا اور وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا اس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کرلی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کے لئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہوچکا تھا دآنحالیکہ نماز کا وقت باقی ہے اور اس اثناء میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا بلکہ اپنی باقیماندہ نماز پوری کرنے لگا تو اس حالت میں نیتِ اقامت سے یا وطن کی حدود میں داخل ہونے سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا یعنی یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری نہیں کریگا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک مسافر کی رباعی نماز وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے قضاءِ محض ہوگئی اور پھر مسافر کی طرف سے مغیر پایا گیا یعنی مسافر اپنے وطن کی حدود میں داخل ہوگیا یا اس نے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی دو رکعت کے بجائے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں۔ پس جس طرح قضاءِ محض کی صورت میں مسافر کی نیتِ اقامت مؤثر نہیں ہوتی اور اس کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے اسی طرح مشابہ بالقضاء میں بھی اس کی نیتِ اقامت مؤثر نہ ہوگی اور اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لاحق امام کی فراغت کے بعد امام ہی کی نماز پڑھتا ہے چنانچہ نہ اس پر قرأت واجب ہوتی اور نہ اس کے سہو کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو لازم ہوتا بہرحال لاحق امام کی فراغت پر بھی امام ہی کی نماز پڑھتا ہے اور امام کی نماز فراغت کے بعد تغیر کو قبول نہیں کرتی ہے لہذا لاحق کی نماز جو امام کی نماز کے قائم مقام ہے وہ بھی تغیر کو قبول نہیں کریگی اور اس حالت میں لاحق کی نیتِ اقامت سے اسکی نماز بجائے دو رکعت کے چار رکعت نہیں ہوگی اور فراغت سے پہلے چونکہ امام کی نماز خود بھی تغیر کو قبول کرتی ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اسلئے امام کی فراغت سے پہلے لاحق کی نماز بھی تغیر کو قبول کرلیگی یعنی اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے لاحق نے اقامت کی نیت کی اور اس کے ساتھ شریک ہوگیا تو لاحق کی نماز متغیر ہوجائے گی اور لاحق مسافر پر بجائے دو رکعت کے چار رکعت پڑھنا لازم ہوگا۔ مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ مسبوق کا حکم لاحق کے حکم کے خلاف ہے یعنی اگر ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت کے اندر امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتداء کی یعنی مقتدی مسافر مسبوق ہے پھر جب امام کی نماز پوری ہوگئی اور اس نے سلام پھیر دیا اور پھر مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو اس کی اس نیت سے اس کا فرض متغیر ہوجائے گا اور اس پر چار رکعت پوری کرنا لازم ہوگا اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے یعنی نماز کا جو اولِ حصہ امام کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گیا تھا اس کی نیتِ اقامت اس پر طاری ہوئی ہے اور مسبوق اس باقی نماز کو پورا کرنے میں من کل الوجوہ ادا کرنے والا ہے اسلئے کہ نماز کا وقت بھی باقی ہے اور نماز کے اس اولِ حصہ کا امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ التزام کے خلاف کرنے کی وجہ سے یہ حصہ قضاء کے مشابہ ہوجائے۔ بہرحال جب وقت بھی باقی ہے اور جس طرح التزام کیا تھا اسی طرح اسکو پورا بھی کیا ہے تو مسبوق اپنی نماز کے اولِ حصہ کو ادا کرتے وقت من کل الوجوہ ادا کرنے والا ہوگا اور اس میں قضاء کا کوئی شائبہ نہ ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ نیتِ اقامت سے اگرچہ قضا اور مشابہ بالقضاء میں تغیر واقع نہیں ہوتا لیکن اداء میں تغیر واقع

ہوجاتا ہے لہذا مسبوق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے متغیر ہوجائے گا یعنی اس پر بجائے دو رکعت کے چار رکعت واجب ہوں گی۔

مصنفِ کتاب نے امام کی فراغت کے بعد لاحق کے فعلِ صلاۃ میں مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ تو بیان کیا ہے لیکن ادا ہونے کا ثمرہ چونکہ ظاہر تھا اسلئے اسکو ذکر نہیں کیا البتہ خادم ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ اداء سے لاحق کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے چنانچہ اگر اس اداء سے لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو از سر نو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا جاتا حالانکہ یہ حکم نہیں دیا گیا بلکہ اس کی نماز کا اعتبار کرلیا گیا اور جو نماز وقت کے اندر پڑھی جائے اور شرعاً معتبر ہو، وہ اداء کہلاتی ہے لہذا لاحق کی یہ نماز بھی ادا ہوگی۔

(فوائد) اداء کی اس تیسری قسم کے نام پر یہ اشکال ہوگا کہ اس کا نام ادا مشابہ بالقضاء ہی کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس تیسری قسم میں اداء کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں کیونکہ لاحق کی مذکورہ نماز وقت کے اندر پائی گئی اور وقت کے اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے وہ اداء ہوتی ہے لہذا لاحق کی یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے ادا ہوئی۔ اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز ادا نہ کرسکا اسوجہ سے کہ لاحق نے امام کے ساتھ نماز پوری کرنے کا التزام کیا تھا حالانکہ اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصفِ التزام فوت ہوگیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضاء ہوگئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور اداء کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ تابع کا اس لئے اس تیسری قسم کا نام ادا مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَاِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

ترجمہ:۔ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور بمثل غیر معقول جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں روزے کے باب میں فدیہ اور غیر کو اپنے مال سے حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے اور فدیہ کے درمیان

مماثلت نہیں سمجھتے ہیں اور نہ حج اور مال خرچ کرنے کے درمیان مماثلت سمجھتے ہیں لیکن وہ نص جو فدیہ واجب کرتی ہے علتِ عجز کے ساتھ معلول ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ اس سے بھی اہم ہے پس ہم نے مکلف کو احتیاطاً نماز کے فدیہ کا حکم دیا اور اللہ کی طرف سے محض اس کے فضل سے قبول ہونے کی امید کی اور امام محمد رح نے زیادات میں کہا انشاء اللہ اسکو فدیہ کافی ہوگا جیسا کہ جب وارث نے روزے میں فدیہ کے ساتھ تبرع کیا۔

تشریح :۔ قضاء کی تقسیم بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے کہا کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول۔ لیکن یہاں قضاء سے قضاء محض مراد ہے کیونکہ یہ دونوں قسمیں قضاء محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضاء کی مطلقاً قضاء کی دو قسمیں یہ ہیں (۱) قضاء محض (۲) قضاء مشابہ بالاداء۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اولاً قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض (۲) قضاء مشابہ بالاداء اور پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض بمثل معقول (۲) قضاء محض بمثل غیر معقول۔ اسی کو صاحب منار وغیرہ نے یوں کہا ہے کہ قضاء کی تین قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء لیکن صاحب حسامی نے تیسری قسم یعنی قضاء مشابہ بالاداء کو ذکر نہیں فرمایا اور یہ ہی صحیح ہے اسلئے کہ قضاء مشابہ بالاداء اول کی دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ قضاء مشابہ بالاداء کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ قضاء بمثل معقول میں داخل ہو جائے گی اور اگر ثانی ہے تو قضاء بمثل غیر معقول میں داخل ہو جائے گی اور جب قضاء مشابہ بالاداء مذکورہ دو قسموں میں سے کسی ایک میں داخل ہے تو اسکو مستقلاً علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل قضاءِ محض سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی بالکل موجود نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً اور قضاء مشابہ بالاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں اور قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک کیا جا سکتا ہو اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے محض عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک نہ کیا جا سکتا ہو اور عقل اسکی مماثلت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اسکی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیونکہ عقل بھی حجتِ شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے فاضل مصنف رح نے قضاء بمثل معقول کی مثال کے بارے میں فرمایا ہے کہ ہم اسکی مثال ذکر کر چکے ہیں یعنی فوت شدہ روزے کی قضاء روزے کے ساتھ اور فوت شدہ نماز کی قضاء نماز کے ساتھ۔ کیونکہ ادائے صوم اور قضائے صوم اور اسی طرح ادائے صلاۃ اور قضاء صلاۃ کے درمیان ظاہراً بھی مماثلت ہے اور معنیً بھی مماثلت ہے اور جب دونوں طرح مماثلت موجود ہو تو عقل اسکی مماثلت کا ادراک کر لیتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اسکو مثل معقول کہا جاتا ہے لہذا روزے کی قضاء روزے کے ساتھ اور نماز کی قضاء نماز کے ساتھ قضاء بمثل معقول ہوگا۔ اور قضاء بمثل غیر معقول کی مصنف رح نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک تو یہ کہ شیخ فانی جو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو وہ روزہ نہ رکھ کر اس کا فدیہ ادا کر دے۔ دوم یہ کہ وہ شخص جو بیماری یا کسی دوسری وجہ سے ہمیشہ ہمیش کے لئے حج کرنے سے عاجز ہو گیا ہو وہ اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرا دے یہ دونوں چیزیں یعنی روزے کا فدیہ اور اپنے مال سے دوسرے کو حج کرانا خلاف قیاس نص سے ثابت ہیں۔ فدیہ کے سلسلہ میں حق جل مجدہٗ کا ارشاد

ہے "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اس آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے یعنی "لا یطیقونہ" جیسے باری تعالیٰ کے قول "یبیّن اللہ لکم ان تضلوا" میں کلمۂ لاَ مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے "لان لا تضلوا" اور "القی الارض رواسی ان تمید بکم" میں کلمۂ لاَ مقدر ہے اور تقدیری عبارت ہے "لان لا تمید بکم" بہرحال یطیقونہ سے پہلے لا مقدر ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا جو لوگ روزے کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیدیا کریں۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یطیقونہ ازاطاقت میں ہمزہ افعال سلبِ ماخذ کے لئے ہے یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کرلی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہے کیونکہ شیخِ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمۂ لا مقدر ہو اور نہ ہمزۂ افعال سلبِ ماخذ کے لئے ہو تو اس صورت میں یہ آیت منسوخ ہوگی اور یوں کہا جائیگا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے میں فدیہ دیدے لیکن بعد میں آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوگا اور اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرانا حدیث خثعمہ سے ثابت ہے۔ خثعمہ قبیلۂ خثعم کی طرف منسوب ہے اور خثعمہ، قبیلۂ خثعم کی ایک عورت ہے جس کا نام اسماء بنت عمیس ہے اور جعفر بن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی ہیں ان کو حبشہ اور مدینہ طیبہ دونوں کی طرف ہجرت کا شرف حاصل ہے اسی وجہ سے ان کو ذات الہجرتین کہا جاتا ہے انھوں نے کہا اے اللہ کے رسول! اللہ نے اپنے بندوں پر حج فرض کیا ہے میرا باپ بہت زیادہ بوڑھا ہے سواری پر بیٹھ نہیں سکتا ہے "أَفَأَحج عنہ" کیا میں اسکی طرف سے حج کرلوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں۔ یہ واقعہ حجۃ الوداع سے متعلق ہے (بخاری ومسلم) اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر کہا کہ میری بہن نے حج کرنے کی نذر کی تھی لیکن اس کا انتقال ہوگیا اس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اس پر قرضہ ہوتا کیا تو اس کو ادا کرتا اس نے کہا ہاں۔ میں ضرور ادا کرتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اللہ کا قرضہ بھی ادا کرو۔ اللہ زیادہ حقدار ہے کہ اس کا قرضہ ادا کیا جائے۔ اکثر روایات میں "احج" ہمزہ کے فتحہ اور حاء کے ضمہ کے ساتھ مروی ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں اسکی طرف سے احرام باندھوں اور اسکی طرف سے افعال حج ادا کروں اس صورت میں یہ حدیث مدعٰی پر دلیل نہیں ہوسکے گی کیونکہ مدعٰی یہ ہے کہ اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرایا جائے اور انفاقِ مال کو حج کے قائم مقام کردیا جائے مگر اس حدیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے مال اسی نے خرچ کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بعض روایات میں "أُحِجّ" ہمزہ کے ضمہ اور حاء کے کسرہ کے ساتھ فعل ماضی مجہول کا صیغہ مروی ہے یعنی "أَفَأُحِجّ عنہ" کیا اس کی طرف سے حج کرادیا جائے یعنی ان کے مال سے ان کی طرف سے کسی کو حج کرادیا جائے۔ اس صورت میں انفاقِ مال، حج کے قائم مقام ہوگا اور اس حدیث سے استدلال کرنا درست ہوگا اور بعض حضرات نے کہا کہ "أَحُجُّ" تو فعل مضارع معروف ہی ہے لیکن اسماء بنت عمیس کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ کیا میں اپنے باپ کی طرف سے کسی کو حج کرنے کا حکم دوں اس پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہاں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب کسی کو حجِ بدل کا حکم دیا جائے گا تو اس کو مال بھی

CamScanner

دیا جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو انفاقِ مال، حج کے قائم مقام ہوگا اور اس حدیث سے استدلال کرنا درست ہوگا۔ بہرحال روزہ کا فدیہ اور اپنے مال سے دوسرے آدمی کو حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں لیکن روزے اور فدیہ کے درمیان اور حج اور انفاق مال کے درمیان مماثلت معقول نہیں ہے یعنی عقل ان کے درمیان مماثلت کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ روزے اور فدیے کے درمیان صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ روزہ نام ہے شہوتِ بطن اور شہوتِ فرج سے نفس کو روک کر نفس کو تعب اور مشقت میں ڈالنے کا اور فدیہ نام ہے اپنے مال کو کم کرکے دوسرے کی ضرورت کو پورا کرنے کا۔ حاصل یہ کہ روزے میں بھوکا رہنا پڑتا ہے اور اپنے نفس کو مشقت میں ڈالنا پڑتا ہے اور فدیہ میں شکم سیری ہوتی ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تضاد ہے اور احد الضدین آخر کا مماثلِ معقول نہیں ہو سکتا ہے لہذا فدیہ روزے کا مماثلِ معقول نہ ہوگا اور فدیہ، روزے کی قضاء بمثلِ معقول نہ ہوگا۔ اسی طرح حج اور انفاقِ مال کے درمیان نہ تو صورتاً مماثلت ہے اور نہ معنیً مماثلت ہے صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنًا مماثلت اسلئے نہیں ہے کہ وہ مال جو دوسرے کو حج کے لئے دیا گیا ہے عین ہے اور حج افعال کا نام ہے جو اعراض ہیں اور عین اور عرض کے درمیان چونکہ تضاد ہے اور احد الضدین آخر کا مثلِ معقول نہیں ہوتا ہے لہذا مال بھی حج کا مثل معقول نہ ہوگا۔ بہرحال فدیہ اور روزے کے درمیان اور حج اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے بلکہ روزے کا فدیہ اور حج کے لئے غیر کو مال دینا دونوں خلافِ قیاس نص سے ثابت ہیں۔ اور یہ دونوں قضاء بمثلِ غیر معقول کی مثال ہوں گے۔

لکنہ یحتمل الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ شیخ فانی کے لئے روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے اور خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز غیر معقول ہو اور خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہوتا حالانکہ تم حنفیوں نے روزے کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر نمازیں واجب ہوں اور وہ مر گیا ہو اور اس نے مرتے وقت اپنے مال سے نمازوں کا فدیہ ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو وارث پر ہر نماز کے عوض ایک فدیہ دینا واجب ہے۔ یہی پسندیدہ مذہب ہے اور بقول بعض حضرات ایک دن رات کی تمام نمازوں کے عوض ایک فدیہ ادا کرنا واجب ہے بہرحال آپ نے نماز کے فدیے کو روزے کے فدیے پر قیاس کیا ہے اور جس طرح شیخ فانی پر روزے کا فدیہ واجب ہوتا ہے اسی طرح نماز کا فدیہ واجب کیا ہے حالانکہ روزے کا فدیہ خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کی قضاء میں فدیہ کا وجوب احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ یعنی وہ نص (وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین) جو روزے کے سلسلے میں فدیہ واجب کرتی ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نص روزے کے ساتھ مخصوص ہو یعنی یہ نص معلول (مشتمل بر علت) نہ ہو بلکہ روزے کی قضا میں فدیہ کا حکم امر تعبدی ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ نص، علتِ عجز کے ساتھ معلول ہو یعنی علت عجز کی وجہ سے روزے کی قضاء میں فدیہ کا حکم دیا گیا ہو۔ پہلے احتمال کی بناء پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ پہلے احتمال کی بناء پر روزے کا فدیہ امر تعبدی ہے اور امر تعبدی اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جس پر نص وارد ہوتی ہے اس کے علاوہ کی طرف متعدی اور متجاوز نہیں ہوتا لہذا فدیہ کا حکم روزے کے ساتھ خاص ہوگا اور نماز کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور دوسرے

احتمال کی بنا پر فدیہ کا حکم روزے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا بلکہ جہاں بھی علتِ عجز موجود ہوگی وہیں پر فدیہ کا حکم ثابت ہوگا یعنی مکلف روزے سے عاجز ہوگا تو بھی اس پر فدیہ واجب ہوگا اور نماز سے عاجز ہوگا تو بھی اس پر فدیہ واجب ہوگا۔ بہرحال پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا اور دوسرے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب ہوتا ہے اور نماز چونکہ روزے کی نظیر ہے بلکہ روزے سے بھی ایک گونہ اہم ہے اسلئے احتیاط کی وجہ سے نماز کے فدیہ کا حکم دیدیا گیا اور خدا کی ذات سے محض اس کے فضل سے قبولیت کی امید کی گئی۔ نماز روزے کی نظیر تو اسلئے ہے کہ دونوں عبادتِ بدنیہ ہیں ان دونوں کے وجوب اور ادا کا مال سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نماز اہم اسلئے ہے کہ نماز بلا واسطہ حُسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کے واسطے سے حُسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہٖ قبیح ہے کیونکہ روزہ فی نفسہٖ نفس کو تعب و مشقت میں ڈالتا ہے اور یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے پس جب روزہ کا فدیہ واجب ہے تو نماز جو اس سے اہم ہے احتیاطاً اس کا فدیہ بھی واجب ہوگا یعنی ہماری امید کے مطابق اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے قبول کرلیا گیا تو سبحان اللہ ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل ہی جائے گا۔ امام محمدؒ کے قول سے بھی احتیاط اور قبولیت کی امید کی تائید ہوتی ہے اسلئے کہ امام محمدؒ نے نماز کے فدیہ کے بارے میں فرمایا ہے "یجزیہ ان شاء اللہ الخ" یعنی انشاء اللہ نماز کا فدیہ اسکو کافی ہوگا جیسا کہ اگر وارث نے میت کی طرف سے بغیر اسکی وصیت کے قضا کے روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اسکی طرف سے مقبول ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول سے تائید اس طور ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے نماز کے فدیہ کی قبولیت اور کفایت کو مشیت باری پر معلق کیا اور مشیتِ باری پر وہی مسائل معلق ہوتے ہیں جن کی بنیاد احتیاط پر ہوتی ہے یعنی قبولیت اور عدم قبولیت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور قیاسی مسائل مشیتِ باری پر معلق نہیں ہوتے پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیے کی کفایت اور قبولیت کو مشیتِ باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے فدیہ کو روزے کے فدیہ پر قیاس نہیں کیا گیا ہے بلکہ احتیاط کی وجہ سے نماز کا فدیہ واجب کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَلَا نُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بِاِعْتِبَارِ قِيَامِهٖ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بِاِعْتِبَارِ اِحْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِيْ اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلًا اِذْ هُوَ الْمَشْرُوْعُ فِيْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ فَبِاعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُوْتٰى بِهَا فِي الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمہ:۔ اور ہم بکری یا قیمت کے صدقہ کو اس اعتبار سے واجب نہیں کرتے کہ وہ صدقہ قربانی کے قائمقام

ہے بلکہ اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے واجب کرتے ہیں کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصلاً صدقہ کے قائم مقام ہے اس لئے کہ باب مال میں صدقہ کرنا ہی مشروع ہے اور اسی وجہ سے صدقہ کا وجوب وقت کے عود کرنے سے مثل کی طرف عود نہیں کریگا۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسف رہ نے اس شخص کے بارے میں جس نے امام کو عید کی نماز میں بحالتِ رکوع پایا کہا کہ وہ تکبیریں نہ کہے۔ کیونکہ یہ شخص اپنے پاس سے تکبیراتِ فائتہ کے مثل کی قربت پر قادر نہیں ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا اور ان تکبیرات کو رکوع میں احتیاطاً لایا جائے گا۔

تشریح:۔ یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور سوال مقدر یہ ہے کہ ایام نحر میں جانور کا خون بہانے یعنی قربانی کرنے کا قربت اور باعثِ ثواب ہونا ایک غیر معقول اور خلاف قیاس چیز ہے کیونکہ قربانی کرنا جانور کو تلف کرنے اور عذاب دینے کا نام ہے اور عذاب دینے کا قربت اور باعثِ ثواب ہونا عقل کے خلاف ہے اسی وجہ سے ایک اردو شاعر نے کہا ہے ؎

یہ عجب ماجرا ہے کہ بروز عیدِ قرباں ❊ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہر حال ایام نحر میں قربانی کرنے کا قربت اور باعثِ ثواب ہونا امر غیر معقول ہے اور خلافِ قیاس، نص "ضَحُّوْا فَاِنَّهَا سُنَّةُ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ" (قربانی کرو اسلئے کہ وہ تمہارے باپ ابراہیم ؑ کی سنت ہے) اور "من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا" (جو شخص صاحبِ استطاعت ہو اور قربانی نہ کرے وہ ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے) سے ثابت ہے اور جو چیز امر غیر معقول اور خلاف قیاس ہوتی ہے اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے یعنی متعدی کرتے ہوئے دوسری چیز کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ تم حنفیوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو اس نے قربانی کرنے کی نیت سے کوئی جانور خریدا یا کسی آدمی نے کسی متعینہ جانور کو قربان کرنے کی نذر کی پھر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کرسکا تو وہ جانور جس کو قربانی کی نیت سے خریدا تھا یا جس جانور کو قربان کرنے کی نذر کی تھی اگر وہ جانور زندہ ہو تو اس جانور کو صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ پس ایام نحر گذر جانے کے بعد آپ نے قربانی پر قیاس کرتے ہوئے جانور یا قیمت کے صدقہ کرنے کو واجب کیا ہے اور صدقہ کرنے کو قربانی کرنے کے قائم مقام قرار دیا ہے حالانکہ ایام نحر میں قربانی کے امر غیر معقول ہونے کی وجہ سے اور اس کے لئے مثل نہ ہونے کی وجہ سے مناسب یہ تھا کہ اسکی قضا یعنی صدقہ کا وجوب ساقط ہو جاتا جیسا کہ نمازِ عید فوت ہونے کی صورت میں اسکی قضاء ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب کیا گیا ہے نہ کہ قیاساً اور قضاءً۔ یعنی ایام نحر گذر جانے کے بعد صدقہ کا واجب ہونا قربانی کی قضاء نہیں ہے اور نہ ہی اس کو قربانی پر قیاس کیا گیا ہے بلکہ احتیاط پر عمل کرتے ہوئے صدقہ واجب کیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے ایک تو یہ کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہو اور جانور یا قیمت کا صدقہ کرنا اس کا خلیفہ اور قائم مقام ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایام نحر میں جانور یا قیمت

کا صدقہ کرنا اصل ہو اور قربانی کرنا عارضِ ضیافت کی وجہ سے اس کا قائم مقام ہو اور اسی عارضِ ضیافت کی وجہ سے صدقہ کرنے کا وجوب قربانی کرنے کی طرف منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ کے مہمان ہوتے ہیں اور کریم میزبان ایسے کھانے سے ضیافت کرتا ہے جو کھانا اس کے نزدیک عمدہ ہوتا ہے اور اللہ کے نزدیک عمدہ کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے اور رہا صدقہ تو صدقہ کا مال صدقہ کرنے والے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے " خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم " یہ ہی وجہ ہے کہ صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کا خبیث مال اور میل کچیل سے اپنے بندوں کی ضیافت کرنا اسکی شان کریمی کے خلاف ہے اور جب ایسا ہے تو جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیدیا گیا تاکہ خبث خون کے ساتھ الگ ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک ہو جائے اور پھر اس کے ذریعہ اللہ کے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ الحاصل اس دوسرے احتمال کی بناء پر ایام نحر میں اصل تو جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا تھا اور قربانی کرنا اس کے قائم مقام تھا۔ مگر عارضِ ضیافت کی وجہ سے اصل کو چھوڑ کر اس کے قائم مقام یعنی قربانی کا حکم دیدیا گیا۔ اور صدقہ کے اصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اموال میں صدقہ کرنا ہی مشروع کیا گیا ہے کیونکہ عبادت کے معنی ہیں اپنی محبوب چیز کو زائل کر کے نفس کی مخالفت کرنے کا اور یہ معنی صدقہ کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں لہذا صدقہ کرنا اصل ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عبادات مالیہ میں عین مال کو صدقہ کرنا اسلئے اصل ہے کہ ہر نعمت کا شکر بجنسہ واجب ہوتا ہے چنانچہ مال کا شکر یہ ہے کہ مال کا ایک حصہ فقراء کو دیدیا جائے اور زبان کا شکر یہ ہے کہ زبان سے اللہ کی ثنا کی جائے اور اعضاء کی سلامتی کا شکر یہ ہے کہ انسان اللہ اور عباد اللہ کی خدمت کرے بہرحال ہر نعمت کا شکر بجنسہ واجب ہوتا ہے اور مال کا شکر یہ ہے کہ مال کا ایک حصہ فقراء کو دیدیا جائے تو ثابت ہو گیا کہ عبادات مالیہ میں صدقہ کرنا یعنی عین مال فقراء کو دینا اصل ہے اور جب ایسا ہے تو ایام نحر میں جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا بھی اصل ہوگا اور قربانی کرنا اصل نہ ہوگا بلکہ اس کا قائم مقام ہوگا اور چونکہ ایام نحر میں صدقہ کرنا اصل ہے اسلئے وقت کے عود کرنے کے باوجود مثل کیطرف عود نہیں کیا جائے گا یعنی اگر پورا سال گذر گیا اور جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا، اور اگلے سال کے ایام نحر آگئے تو فوت شدہ قربانی کی قضاء جائز نہ ہوگی یعنی قربانی کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ اگر وجوبِ صدقہ، خلیفہ اور قربانی کا قائم مقام ہوتا اور قربانی کرنا اصل ہوتا تو اگلے سال کے ایام نحر میں فوت شدہ قربانی کا مثل یعنی قربانی کرنا واجب ہوتا۔ پس اگلے سال کے ایام نحر میں قربانی کا جائز نہ ہونا اور وجوب صدقہ کا علیٰ حالہ باقی رہنا اس بات کی علامت ہے کہ ایام نحر میں جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کرنا اس کا قائم مقام اور خلیفہ ہے۔ بہرحال جب دونوں احتمال ہیں یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اصل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو جب تک ایام نحر موجود ہونگے تو پہلا احتمال راجح ہوگا اور قربانی کرنا واجب ہوگا اور جب ایام نحر گذر جائیں گے تو دوسرا احتمال راجح ہوگا اور جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ اسی کو مصنف رح نے اس طرح فرمایا ہے کہ ایام نحر

CamScanner

گذر جانے کے بعد صدقہ کا واجب ہونا قربانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور قربانی پر قیاس کرنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس احتمال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے کہ صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کرنا اس کا قائم مقام ہے۔ یعنی ایک احتمال چونکہ وجوب صدقہ کے اصل ہونے کا بھی ہے اسلئے اس احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے ایام نحر گذر جانے کے بعد احتیاطاً جانور یا اسکی قیمت کا صدقہ کرنا واجب قرار دے دیا گیا اور جب ایسا ہے تو غیر معقول پر قیاس کرنے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ولہٰذا قال ابو یوسف رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شے فوت ہو جائے اور مکلف کے پاس اس کا کوئی مثل نہ ہو تو وہ شے مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یعنی وہ چیز جس کا مثل معقول نہ ہو اسکی قضاء واجب نہیں ہوتی۔ اسی بنیاد پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر کسی شخص نے عید کی نماز میں امام کو بحالت رکوع پایا اور اس کو یہ یقین ہو گیا کہ اگر کھڑے ہو کر زائد تکبیروں میں مشغول ہوا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا تو اس کے لئے اس کی اجازت ہے کہ وہ رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے اور رکوع میں تکبیراتِ عید کی قضاء نہ کرے اسلئے کہ تکبیرات اپنے محل یعنی قیام سے فوت ہو گئیں اور وہ اپنے پاس سے تکبیراتِ فائتہ کے مثل کو ادا کرنے پر بھی قادر نہیں ہے کیونکہ تکبیراتِ فائتہ کا مثل وہ تکبیرات نہیں جنکو بحالتِ قیام ادا کیا جائے اور رکوع میں ایسی تکبیروں کا ادا کرنا ناممکن ہے گویا اس شخص کے پاس تکبیراتِ فائتہ کا مثل موجود نہیں ہے اور جب اس کے پاس مثل موجود نہیں تو رکوع میں ان تکبیرات کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ قرأت اور دعاء قنوت کے فوت ہونے کی صورت میں رکوع کے اندر ان کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک ہاتھ اٹھائے بغیر رکوع میں فوت شدہ تکبیروں کی قضا کرنا واجب ہے اسلئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں لہٰذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی نفس رکوع بھی ادا کیا جائے گا اور اس میں تکبیراتِ عید بھی کہہ لی جائیں گی اور رہیں تسبیحاتِ رکوع تو ان کو مستحب ہونے کی وجہ سے واجب تکبیروں کے مقابلہ میں چھوڑ دیا جائے گا مگر تکبیراتِ عید میں ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا بھی سنت ہے اور رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے اسلئے ایک سنت کو دوسری سنت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور ہماری طرف سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب یہ ہوگا کہ رکوع دو وجہوں سے قیام کے مشابہ ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ رکوع کی حالت میں نصفِ اسفل علی حالہ قائم رہتا ہے لہٰذا نصفِ اسفل کے قائم ہونے کی وجہ سے رکوع کی حالت میں من وجہ قیام پایا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص رکوع میں امام کیساتھ شریک ہوتا ہے وہ اس رکعت کو اس کے تمام اجزاء قیام، قرأت وغیرہ کے ساتھ پالینے والا شمار ہوتا ہے اور رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہونے والے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو قیام کا حکم حاصل ہے الغرض ان دو وجہوں سے رکوع قیام کے مشابہ ہے اور اسی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے رکوع کی حالت میں تکبیراتِ عید کا من کل وجہ فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا بلکہ من وجہ محل ادا باقی ہوگا اور من وجہ فوت ہوگا اور جب ایسا ہے تو حالتِ رکوع میں تکبیراتِ عید کو احتیاطاً ادا کرایا جائے گا۔ یہ بھی قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر ہے۔

وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِي يَدِ الْغَاصِبِ أَدَاءٌ قَاصِرٌ وَإِذَا أَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيمُهُ أَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَمْلُوكُهُ قَبْلَ التَّسْلِيمِ حَتّٰى يَنْفُذَ إِعْتَاقُهُ دُونَ إِعْتَاقِهَا.

ترجمہ :۔ اور یہ ادار اور قضار کی ساری اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں پس غصب کئے ہوئے غلام کو بعینہ سپرد کرنا ادائے کامل ہے اور عبد مغصوب کو واپس کرنا درآنحالیکہ وہ دَین یا جنایت کے ساتھ کسی ایسے سبب سے مشغول ہو جو سبب غاصب کے قبضہ میں تھا ادائے قاصر ہے اور جب دوسرے کے غلام کو مہر میں ادا کیا پھر اس نے اس کو خرید لیا تو اس کا سپرد کرنا ادا ہوگا حتیٰ کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا قضار کے مشابہ ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ غلام سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے چنانچہ شوہر کا آزاد کرنا تو نافذ ہوگا (لیکن) عورت کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔

تشریح :۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ ادا ، اور قضار کی مذکورہ ساتوں قسمیں جسطرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں۔ حقوق اللہ میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان تو سابق میں گذر چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان کیا جارہا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر غاصب نے شئ مغصوب کو مالک کیطرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کے ساتھ ادا کر دیا تو یہ ادائے کامل ہوگا ادا تو اس لئے ہے کہ جس غلام پر غصب وارد ہوا تھا وہی غلام واپس کر دیا گیا اور کامل اسلئے ہے کہ غلام کے وصف میں کسی طرح کا قصور واقع نہیں ہوا۔ جیسا کہ حقوق اللہ میں باجماعت نماز ادا کرنا ادائے کامل ہے۔ اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس غلام نے اپنے مالک کے پاس رہتے ہوئے نہ تو کسی جنایت کا ارتکاب کیا اور نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی حسّی نقصان ہے بلکہ ان تمام چیزوں سے فارغ اور پاک ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوگیا یا اس نے کسی کا مال ہلاک کر دیا اور اسکی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہوگیا یا اس میں کوئی حسّی نقصان پیدا ہوگیا تو ایسی حالت میں اگر یہ غلام مالک کے سپرد کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگا۔ جیسا کہ تنہا نماز ادا کرنا حقوق اللہ میں ادائے قاصر ہے۔ ادا، تو اسلئے ہے کہ جو غلام غصب کیا گیا تھا اسی کو واپس کر دیا گیا اور قاصر اسلئے ہے کہ اس کے وصف میں قصور پیدا ہوگیا یعنی جس وصف کے ساتھ غصب کیا گیا تھا اس کے علاوہ وصف پر واپس کیا گیا ہے پس اگر یہ غلام ولی جنایت (اولیاء قصاص) کی طرف سپرد کرنے سے پہلے یا دَین میں بیچے جانے سے پہلے مالک کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب بری ہو جائے گا۔ کیونکہ غاصب کیطرف سے اصل ادا پائی گئی اور اصل ادار کے بعد ادا کرنے والا بری ہوجاتا ہے لہذا غاصب بھی اس ادار کے بعد بری ہو جائے گا۔ اور اگر مالک نے اس غلام کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیا یا غلام اس

جنایت میں قتل کر دیا گیا یا اس کو دین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت کا رجوع کریگا کیونکہ وصف کے بدل جانے سے اس ادا میں قصور پایا گیا اور قصور کے پائے جانے کی وجہ سے ایسا ہوگیا گویا کہ ادا نہیں پائی گئی اور جب غاصب کی طرف سے غلام کی ادا نہیں پائی گئی تو غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اور مالک کو اس قیمت کے مطالبہ کا پورا پورا حق ہوگا۔ اور حقوق العباد میں ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دوسرے آدمی کے غلام کو مہر مقرر کیا مثلاً حامد نے بوقتِ نکاح خالد کے معین غلام کو اپنی بیوی کا مہر مقرر کیا پھر حامد نے اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام بیوی کے سپرد کرنا ادا ہوگا مگر قضاء کے مشابہ ہوگا۔ ادا تو اس لئے ہوگا کہ حامد نے وہی غلام سپرد کیا ہے جس پر عقدِ نکاح واقع ہوا تھا حتی کہ اگر منکوحہ عورت اس غلام کو قبول کرنے سے انکار کر دے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحبِ حق اگر قبول کرنے سے پہلوتہی کرے تو اسکو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس منکوحہ عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ شوہر کی طرف سے ادا پائی گئی۔ اور قضاء کے مشابہ اسلئے ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عینِ شے بدل جاتی ہے لہٰذا جب مذکورہ غلام مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو وہ اور شخص تھا لیکن جب اسکو شوہر یعنی حامد نے خرید لیا تو ملک بدل جانے سے وہ اور شخص ہوگیا اور جب اس نے اپنی بیوی کے حوالے کیا تو وہ اور شخص ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی طرف سپرد کرنے سے پہلے اگر شوہر نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عورت کی طرف سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کا مملوک ہے اور اپنے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے لہٰذا شوہر کا اپنے اس غلام کو آزاد کرنا درست ہوگا اور اس حالت میں عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے عورت کا اس غلام کو آزاد کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا عتقَ فیما لا یملکہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا ہے بہرحال جب یہ غلام خرید کئے جانے سے پہلے مالک کی ملک تھا اور خرید کرنے کے بعد شوہر کی ملک ہوگیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ تبدّلِ ملک سے تبدّلِ عین ہوجاتا ہے لہٰذا شوہر پر جس غلام کو عورت کے سپرد کرنا واجب تھا یعنی خالد کا مملوک شوہر نے اس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مثل یعنی اپنا مملوک سپرد کیا ہے اور مثلِ واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے پس شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا اداء کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقتاً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن قضاء کے مشابہ ضرور ہوگا۔ الحاصل شوہر کا مذکورہ غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے۔

رہی یہ بات کہ تبدّلِ ملک سے تبدّلِ عین ہوجاتا ہے اس کی دلیل کیا ہے۔ سو اس بارے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسنِ انسانیت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے حضرت بریرہؓ نے ازراہ ضیافت آپکی خدمت اقدس میں کچھ چھوہارے پیش کئے اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور سالن پیش کیا حالانکہ ہانڈی میں گوشت اُبل رہا تھا اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے

ازراہ مزاح فرمایا، کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے۔ بریرہ نے کہا، اللہ کے رسول آپ پر میرے ماں باپ قربان یہ گوشت تو صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں ہے۔ مجسمۂ رشد و ہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے۔ یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہم کو دیدوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہوجائے گا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شے بدل جاتی ہے کیونکہ آپ کے ارشاد کا حاصل یہ تھا کہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو ہدیہ ہوجائیگا۔

وَضَمَانُ الْغَصَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى۔

ترجمہ:۔ اور غصب کا ضمان قضاء بمثلِ معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال کے ساتھ قضاء بمثلِ غیر معقول ہے۔ اور جب کسی شخص نے عبدِ غیر معین پر نکاح کیا تو شوہر کا قیمت سپرد کرنا ایسی قضاء ہے جو اداء کے حکم میں ہے حتی کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جیسا کہ اگر وہ اسکو مہر مسمیٰ دیتا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں قضاء کی انواع اور اقسام کا حقوق العباد میں پایا جانا مذکور ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کی اور پھر اسکو ہلاک کردیا اور وہ چیز بازار میں دستیاب بھی ہے تو غاصب پر اس کا مثل واجب ہوگا مثلاً گندم کا ضمان گندم کے ساتھ، چاول کا ضمان چاول کے ساتھ واجب ہوگا اور اگر شئی مغصوب ذوات القیم میں سے ہو جیسے جانور یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر شئے مغصوب کی قیمت واجب ہوگی پہلی صورت میں ضمان میں اداء کی ہوئی چیز چونکہ شئے مغصوب کے صورۃً بھی مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے اسلئے یہ قضاء بمثل معقول کامل کی نظیر ہے اور دوسری صورت میں ضمان میں اداء کی ہوئی چیز یعنی قیمت شئے مغصوب کے معنیً تو مماثل ہے مگر صورتاً مماثل نہیں ہے لہذا یہ قضاء بمثل معقول قاصر کی نظیر ہے۔ ان دونوں میں سے اول کو ثانی پر تقدم حاصل ہوتا ہے چنانچہ جانی (جنایت کرنے والا) جب تک مثلِ کامل کے ساتھ ضمان اداکرنے پر قادر ہوگا مثلِ قاصر کے ساتھ اداء کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر مثل کامل سے عاجز آگیا تو مثل قاصر کے ساتھ ضمان اداکرنے کی اجازت ہوگی بلکہ وہ شخص جس کے حق میں جنایت کی گئی ہے اگر اس نے قبول کرنے میں پہلوتہی کی تو اس کو بذریعہ قاضی مثلِ قاصر قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ الحاصل مصنف رح نے ضمانُ الغصب سے مثلِ کامل اور مثلِ قاصر دونوں کو بیان کردیا ہے۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو خطاءً قتل کیا اور اس پر دیت واجب کردیگئی یا اعضاء

میں سے کوئی عضو خطاءً کاٹ دیا اور اس قاطع پر دیت واجب کردیگئی تو اس دیت کا ادا کرنا قضاء بمثل غیر معقول ہوگا اسلئے کہ دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدل واقع ہو اور جان سے کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اسکو ارش کہا جاتا ہے حضرت امام ابوحنیفہ رہ کے نزدیک دیت کا مال ایک سو اونٹ اس تفصیل کے ساتھ ہیں: (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقیں (۵) بیس جذعیں۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم صنہ پر ملاحظہ فرمائیں یا سونے کے ایک ہزار دینار یا چاندی کے دس ہزار درہم۔

چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطاءً ضائع کردینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خصیے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطاءً تلف کردینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا ایک چوتھائی واجب ہوتا ہے بہرحال نفس یا عضو کو خطاءً تلف کرنے سے دیت یعنی مالی تاوان کا واجب ہونا قضاء بمثل غیر معقول ہے اسلئے کہ تلف شدہ نفس اور عضو کے درمیان اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صورتاً مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنیً اسلئے مماثلت نہیں ہے کہ مال مملوک ہوتا ہے اور اس میں تصرف کیا جاتا ہے اور آدمی مالک ہوتا ہے اور متصرف ہوتا ہے اور مالک اور مملوک کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوتی لہٰذا ان دونوں کے درمیان بھی کوئی مماثلت نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ جب ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے تو پھر نفس اور اعضاء کی دیت کیوں واجب کی گئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ جان جیسی عزیز ترین چیز مفت ضائع نہ ہوجائے۔ اور اگر کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور عبدِ غیر معین کو مہر مقرر کیا مثلاً مرد نے یوں کہا میں نے تجھ سے ایک غلام کے عوض نکاح کیا اور پھر شوہر نے اس غلام کی قیمت سپرد کی تو یہ سپرد کرنا قضاء مشابہ بالاداء ہوگا۔ عبد غیر معین کو مہر مقرر کرنا اگرچہ حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک درست نہیں ہے لیکن احناف کے نزدیک درست ہے۔ پس احناف کے مذہب کے مطابق اگر شوہر نے اوسط درجہ کا غلام خرید کر عورت کے سپرد کردیا تو یہ سپرد کرنا ادا ہوگا لیکن اگر اوسط درجے کے غلام کی قیمت سپرد کی تو یہ سپرد کرنا قضاء مشابہ بالاداء ہوگا۔ قضاء تو اسلئے ہوگا کہ قیمت واجب نہیں ہے بلکہ واجب کا مثل ہے واجب تو غلام ہے اور اپنے پاس سے واجب کے مثل کو سپرد کرنا چونکہ قضاء کہلاتا ہے اسلئے قیمت کا سپرد کرنا قضاء ہوگا۔ اور قیمت کا سپرد کرنا اداء کے مشابہ اسلئے ہے کہ مذکورہ صورت میں غلام کا وصف مجہول ہے یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ اعلیٰ درجہ کا غلام مراد ہے یا ادنیٰ درجہ کا یا اوسط درجہ کا غلام مراد ہے اور ایسی صورت میں اوسط درجے کے غلام کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے لیکن غلام کا اوسط درجہ ہونا بغیر قیمت کے متحقق نہیں ہوگا۔ کیونکہ جس غلام کی قیمت کم ہوگی وہ ادنیٰ شمار

ہوگا اور جس کی قیمت زیادہ ہوگی وہ اعلیٰ شمار ہوگا اور درمیانی قیمت والا غلام اوسط درجہ شمار ہوگا۔ بہرحال جب اوسط درجہ کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے تو اس اعتبار سے قیمت اصل ہوئی اور جب قیمت اصل ہے تو قیمت کا سپرد کرنا ایسا ہوا جیسا کہ عبد اوسط کا سپرد کرنا اور عبد اوسط کا سپرد کرنا ادا ہے لہٰذا قیمت کا سپرد کرنا بھی ادا کے معنیٰ میں ہوگا اور ادا کے مشابہ ہوگا۔ قیمت کے مشابہ بالادا ہونے پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ قیمت کا سپرد کرنا چونکہ ادا کے معنیٰ میں ہے اسلئے اگر عورت نے قیمت قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی کی طرف سے اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ عبد اوسط کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ قیمت کا سپرد کرنا قضاء مشابہ بالادا اسی صورت میں ہے جبکہ غلام غیر معین ہو لیکن اگر معین غلام کو مہر مقرر کیا گیا تو اس صورت میں قیمت کا سپرد کرنا قضاء محض ہوگا، ادا کے مشابہ ہرگز نہ ہوگا۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْأَدَاءِ وَ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ پھر شارع نے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ شارع نے قدرتِ ممکنہ کو وجوبِ ادا کی شرط قرار دیا ہے نہ کہ وجوبِ قضاء کی اسلئے کہ قدرتِ ممکنہ وجوب کی شرط ہے اور واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے

تشریح:۔ اس مسئلہ کو شروع کرنے سے پہلے چند باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے پہلی بات تو یہ ہے کہ ممتنع لذاتہ (جس کی ذات میں ایسے معنیٰ پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین) ممتنع لغیرہ (جو فی نفسہ ممکن ہو لیکن انتفائے شرط یا وجود مانع کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو جیسے کتابت فی نفسہ ممکن ہے مگر عدم آلہ اور انتفائے محل کی وجہ سے ممتنع ہے) اور وہ چیزیں جن کے عدم کی باری تعالیٰ نے خبر دیدی یا وہ خدا کے علم میں معدوم ہیں ان کا مکلف کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ممتنع لذاتہ کے بارے میں جمہور اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا مکلف کرنا عقلاً جائز نہیں ہے لہٰذا شرعاً بھی اس کا وقوع نہ ہوگا لیکن اشاعرہ میں سے ایک جماعت کہتی ہے کہ عقلاً تو جائز ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہے اور اشاعرہ کی ایک جماعت وقوع کی بھی قائل ہے اور ممتنع لغیرہ کا مکلف کرنا عقلاً جائز تو ہے لیکن اس کا وقوع نہیں ہے اور اشاعرہ کے نزدیک جائز بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ہے اور وہ چیزیں جن کے عدم کی باری تعالیٰ نے خبر دیدی یا وہ خدا کے علم میں معدوم ہیں ان کا مکلف کرنا بالاجماع جائز بھی ہے اور شرعاً واقع بھی ہے۔ دلائل مطولات میں مذکور ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ قدرت کی تین قسمیں ہیں (۱) قدرتِ حقیقیہ (۲) قدرت متعارفہ (۳) قدرت مجازیہ۔ قدرتِ حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے۔ قدرت متعارفہ سے مراد اسباب وآلات کا صحیح، سالم ہونا ہے اور قدرت مجازیہ سے مراد اسباب وآلات کی سلامتی کا وہم ہونا ہے۔ قدرت حقیقیہ، بندے کے فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کے لئے علت ہوتی ہے اور قدرت متعارفہ، فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ مدارِ تکلیف قدرت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ قدرتِ متعارفہ ہے کیونکہ مدارِ تکلیف اگر قدرتِ حقیقیہ (توفیق الٰہی) ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اس لئے کہ اس کافر کے لئے قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ قدرت حقیقیہ نام ہے توفیق الٰہی کا پس اس کافر کو اگر ایمان کی توفیق حاصل ہوتی تو یہ ضرور ایمان لاتا لیکن اس کا ایمان نہ لانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو توفیقِ الٰہی یعنی قدرتِ حقیقیہ حاصل نہیں ہے اور جب اس کو قدرت حقیقیہ حاصل نہیں ہوئی تو یہ ایمان کا مکلف بھی نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ یہ کافر بالاجماع ایمان کا مکلف ہے۔ الحاصل قدرتِ حقیقیہ، مدارِ تکلیف نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے ہاں قدرتِ متعارفہ (سلامتِ اسباب وآلات) فعل پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا یہی قدرت مدارِ تکلیف ہوگی۔ چوتھی بات یہ ہے کہ قدرتِ متعارفہ (سلامتِ اسباب وآلات) کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرتِ ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔ قدرت ممکنہ جس کا نام قدرتِ مطلقہ اور قدرت قاصرہ بھی ہے وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ بالعموم بغیر حرج کے اداءِ مالزمہ (لازم کردہ فریضہ کو ادا کرنے پر) قادر ہوتا ہے جیسے زکوٰۃ کے لئے مال اور نماز کے لئے اتنا وقت جس میں نماز ادا کی جاسکے قدرتِ ممکنہ ہے اور قدرتِ میسرہ جس کا دوسرا نام قدرتِ کاملہ ہے وہ قدرت ہے جس کی وجہ سے بندہ مالزمہ کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے واجب سہل اور آسان ہوجاتا ہے جیسے نصاب، حولانِ حول اور نماء کی شرط زکوٰۃ کے لئے قدرتِ میسرہ ہے۔

اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ ملاحظہ فرمائیے اصل مسئلہ یہ ہے کہ جب فاضل مصنف اس بات کو بیان کرچکے کہ اداء اور قضاء کے انواع واقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں جیسا کہ مثالوں کے ذریعہ واضح کیا جاچکا ہے تو اب وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ شارع علیہ السلام نے قدرتِ ممکنہ کو وجوب اداء کے لئے تو شرط قرار دیا ہے لیکن وجوب قضاء کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر اداء پر قادر ہوگیا مگر اداء نہیں کرسکا پھر خروجِ وقت کے بعد قدرت زائل ہوگئی تو بھی اس پر قضاء واجب ہوگی، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قدرت، وجوب اداء کے لئے شرط ہے وجوبِ قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور یہ فرق کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء دونوں کے لئے شرط ہونی چاہئے تھی یا تو اس لئے کہ ان دونوں کا سبب ایک ہے یعنی جو سبب وجوبِ اداء کا ہوتا ہے وہی سبب وجوبِ قضاء کا ہوتا ہے لہٰذا جب دونوں سبب کے اندر متحد ہیں تو شرط کے اندر بھی دونوں کا اتحاد ہونا چاہئے یعنی دونوں کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہونی چاہئے اور یا اس لئے کہ جو چیز اصل کے لئے شرط ہوتی ہے خلیفہ

کے لئے بھی شرط ہوتی ہے جیسے حدث وضو کے لئے شرط ہے تو تیمم کے لئے بھی شرط ہے لہٰذا یہاں بھی قدرت ممکنہ جب اصل یعنی وجوبِ ادار کے لئے شرط ہے تو اس کے خلیفہ یعنی وجوب قضار کے لئے بھی شرط ہونی چاہیئے۔ اسی خیال کا رد کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا کہ شارع علیہ السلام نے وجوبِ ادار کے لئے تو قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے لیکن وجوبِ قضار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے۔ وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ اسلئے شرط ہے کہ اگر بندہ پر ادار واجب ہوجائے اور بندہ کے لئے قدرت ممکنہ ثابت نہ ہو یعنی بندہ ادار پر قادر نہ ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا یعنی بندہ کو ایسی چیز کا مکلف کرنا لازم آئے گا جو اس کی وسعت میں نہیں ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز کا مکلف نہیں کرتا ہے جو بندے کی وسعت میں نہ ہو چنانچہ ارشاد ہے" لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ اور قدرتِ ممکنہ کا وجوب قضار کے لئے شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ قدرتِ ممکنہ، وجوب ادار کی شرط ہے لہٰذا اگر وجوبِ قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیدیا گیا تو واجبِ واحد میں وجوب مکرر ہو جائے گا حالانکہ واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ سابق میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قضار اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے لہٰذا وجوبِ قضار کوئی دوسرا وجوب نہ ہوگا بلکہ بعینہ اسی واجب (وجوبِ ادار) کی بقار کا نام وجوب قضا ہوگا۔ اور اس واجب کے لئے اول مرتبہ میں قدرت متحقق ہو چکی ہے پس اگر اس قدرت کو اس وجوبِ قضار کے لئے شرط قرار دیدیا گیا جو بعینہ اس واجب (وجوب ادار) کی بقار ہے تو شرط مکرر ہو جائے گی اور شرط کے تکرار سے مشروط یعنی وجوب مکرر ہو جائے گا اور جب وجوب مکرر ہو جائے گا تو واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہو جائیں گے حالانکہ واجب واحد کے لئے دو وجوب کا ثابت ہونا باطل ہے اور جب ایسا ہے تو وجوب قضار کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی بلکہ صرف وجوب ادار کے لئے شرط ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ وجوب قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ کا شرط نہ ہونا اسی صورت میں ہے جبکہ مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فوائت کی قضار کرانا مطلوب نہ ہو بلکہ صرف یہ مطلوب ہو کہ مکلف جس پر فوائت واجب ہیں وہ اپنے کسی وارث کو اپنی فائتہ نمازوں کے فدیہ دینے کی وصیت کرے ورنہ تو وہ گناہ گار ہوگا اسلئے کہ اگر کسی پر قضار کی ایک ہزار نمازیں واجب ہوں تو آخر عمر میں اسکو یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر ایک ہزار نمازیں لازم ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضار پر قادر نہیں ہے پس معلوم ہوگیا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرانا مطلوب ہو یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم کرنا مطلوب ہو تو وجوب قضار کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر مکلف سے فعل مطلوب ہو یعنی فوائت کی قضار کرانا مطلوب ہو تو اس صورت میں وجوبِ قضا کے لئے بھی قدرت ممکنہ شرط ہے کیونکہ قدرت کے بغیر مکلف سے فعل طلب کرنا جائز نہیں ہے۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقَّقَ الْوُجُوْدِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَا يَسْبِقُ الْأَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ لِجَوَازِ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلَفِ

عَلٰی مَسِّ السَّمَآءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْاَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيْ۔

ترجمہ: اور وجوب ادا کی شرط قدرت کا متوہم الوجود ہونا ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا کیونکہ قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا سے سابق نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر آخر وقت میں بچہ بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا تو اس پر نماز لازم ہوگی اس لئے کہ ممکن ہے کہ آفتاب کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت کے اندر امتداد ظاہر ہوجائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا پس اصل (وجوب ادا) مشروع ہوئی اور بظاہر اصل میں عجز کی وجہ سے نقل واجب ہوئی جیسا کہ آسمان چھونے کی قسم میں ہے اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر بحالت سفر نماز کا وقت داخل ہوگیا تو اصل وضو کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا پھر عجز حالی کی وجہ سے مٹی کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ بات تو درست ہے کہ وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے لیکن اس کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ متوہم الوجود ہونا بھی کافی ہے مثلاً ظہر کی نماز کے لئے فی الحال اتنے وقت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس میں چار رکعت کی گنجائش ہو بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی کافی ہے اس طور پر کہ وقت کا ایسا جزء قلیل موجود ہو جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو اور اس سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو پس اگر قدرت ممکنہ وہم کے درجہ میں پائی گئی یعنی تحریمہ کی مقدار وقت پا یا گیا تو مکلف پر ادا واجب ہوجائے گی اور پھر اللہ تعالیٰ نے اس مقدار تحریمہ وقت کو اگر اس قدر دراز کردیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھی جاسکتی ہیں تو مکلف ظہر کی نماز ادا کریگا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضا کریگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قدرت ممکنہ شرط ہے اور ادا مشروط ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا پر مقدم نہیں ہوتا بلکہ ادا کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے البتہ قدرت کا متوہم الوجود ہونا ادا پر مقدم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو وجوب ادا کے لئے قدرت کا متوہم الوجود ہونا شرط ہوگا متحقق الوجود ہونا شرط نہ ہوگا اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر آخر وقت میں یعنی ایسے تنگ وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو نابالغ بالغ ہوگیا یا کافر مسلمان ہوگیا یا حائضہ عورت اپنے حیض سے پاک ہوگئی تو امام زفرؒ کے علاوہ دوسرے احناف کے نزدیک اس پر اس وقت کی نماز لازم ہوگی چنانچہ اگر یہ وقت دراز ہوگیا تو یہ شخص اس نماز کو ادا کریگا اور اگر دراز نہ ہوا تو اس نماز کی قضا کرے گا۔ حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس شخص پر یہ نماز لازم نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وجوب ادا کے لئے حقیقت قدرت شرط ہے نہ کہ توہم قدرت اور حقیقت قدرت کے لئے اس قدر وقت کا پایا جانا ضروری ہے جس میں نماز ادا کی جاسکتی ہو اور مذکورہ صورت میں چونکہ اس قدر وقت نہیں پایا گیا بلکہ صرف تحریمہ کی مقدار وقت پایا گیا ہے اسلئے قدرت یعنی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ شخص اس نماز کا مکلف نہ ہوگا اور اس پر یہ

نماز واجب نہ ہوگی اور جب اس پر یہ نماز واجب نہیں ہوئی تو اس کی قضاء بھی واجب نہ ہوگی۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ توہم قدرت یعنی مقدار تحریمہ، وقت اگرچہ حقیقۃً پوری نماز ادا کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اس کی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرمادیں پس اسی احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے وجوب ادا کے لئے توہم قدرت کو شرط قرار دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ نے خرقِ عادت کے طور پر وقت کو دراز فرمادیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہوسکا تو اس کی قضاء واجب ہوگی۔ اور آفتاب کو اس کی گردش سے روک کر وقت کو دراز کرنا امر ممکن ہے چنانچہ جب حضرت سلیمان علیہ السلام گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہوگیا تو فرمایا دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کردیا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے تک میں اپنا وظیفہ ادا نہ کرسکا پس جب حضرت سلیمان علیہ السلام اس وقت عبادت یعنی نماز عصر کے فوت ہوجانے سے بیتاب ہوگئے تو حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یادِ الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو شدتِ غیرت اور غلبۂ حُبِّ الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کردیں تاکہ غفلت کے سبب کو اس طرح دور کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہوجائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعاء سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہورہی تھی اس کو وقت پر ادا کرلیا اور اللہ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو مسخر کردیا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوگیا کہ امتدادِ وقت ممکن ہے البتہ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اس لئے اس موقعہ پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹانا قدرت الٰہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔ اسی طرح حضرت یوشع بن نون کا واقعہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون نے جمعہ کے دن قبطیوں سے مقاتلہ کیا مگر پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے قریب ہوگیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیونکہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعت موسوی کے مطابق قتال حرام ہے۔ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے کہا "اللھم احبس الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے۔ یوشعؑ کی دعاء کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کرلیا۔ اس واقعہ کو امام بخاری رحؒ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے بہرحال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرے رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔ اسی طرح سیدُ الکونین رسولُ الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کا واقعہ ہے۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کا نزول ہورہا تھا اور آپ کا سرِ مبارک حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گود میں تھا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تا ہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اَصَلَّیْتَ یا علی" علی تم نماز پڑھ چکے۔ علی نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللھم انہ کان فی طاعتک وطاعۃ رسولک

فاردُدْ علیہ الشمس" اے اللہ علی تیری اور تیرے رسول کی طاعت میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر نظر آئی یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔ الغرض اس واقعہ سے بھی امتداد وقت کا ثبوت ملتا ہے۔ بہرحال ایسے تنگ وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہو توہم قدرت کی وجہ سے مکلف کے حق میں ادا مشروع ہوگی مگر چونکہ اس تنگ وقت میں ادا سے عجز ظاہر ہے یعنی اس تنگ وقت میں ادا کرنا بظاہر ناممکن ہے اس لئے وجوبِ ادا، وجوبِ قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اس شخص پر قضا واجب ہوگی جیسا کہ اگر کسی نے آسمان چھونے کی قسم کھائی اور یہ کہا کہ بخدا میں آسمان کو مس کروں گا تو یہ یمین منعقد ہو جائے گی کیونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے خرقِ عادت کے طور پر آسمان کا چھونا واقع ہوا ہے اور جنات کے بارے میں خبر دیتے ہوئے خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ" پس اس امکان اور آسمان کو چھونے کے توہم قدرت کی وجہ سے یمین منعقد ہو جائے گی مگر چونکہ آسمان کو چھونا عادتاً محال ہے اسلئے حالف بظاہر آسمان کو چھونے سے عاجز ہوگا اور اسی ظہور عجز کی وجہ سے فوری طور پر حانث ہو جائے گا اور حانث ہونے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ توہم قدرت کا اعتبار کرنا اس شخص کی نظیر ہے جس شخص پر نماز کا وقت اچانک داخل ہوا اور وہ شخص سفر میں ہے اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قادر بھی نہیں ہے مگر بطریقِ کرامت یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پانی پیدا فرما دیں جیسا کہ ایک موقعہ پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں سے پانی نکلا اور ابو تراب نے زمین پر پاؤں مارا تو زمین سے پانی کا ایک چشمہ ابل پڑا۔ بہرحال اس مسافر کے پاس پانی اگرچہ حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن بطریق کرامت پانی کے موجود ہونے کا اور اس کے استعمال پر قادر ہونے کا امکان اور وہم ضرور ہے پس اسی امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس مسافر کی طرف اولاً اصل یعنی وضو کا خطاب (فاغسلوا وجوہکم الآیۃ) متوجہ ہوگا اور اس پر وضو کرنا واجب ہوگا مگر عادتاً کرامت کے طور پر پانی کا موجود ہو جانا چونکہ محال ہے اسلئے یہ مسافر فوری طور پر پانی کے استعمال سے عاجز شمار ہوگا اور اسی حالی اور فوری عجز کی وجہ سے مذکورہ خطاب اصل یعنی پانی اور وضو سے اس کے خلیفہ یعنی مٹی اور تیمم کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اس مسافر پر تیمم کرنا واجب ہوگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں وجدانِ ماء کے امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرکے مسافر کی طرف اولاً اصل (وضوء) کا خطاب متوجہ کیا گیا ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں وقت دراز ہونے کے امکان اور توہم قدرت کا اعتبار کرکے مکلف پر ادا واجب کی گئی ہے۔

وَمِنَ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةٍ مُيَسِّرَةٍ لِلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى الْأُولَى بِدَرَجَةٍ وَالْفَرْقُ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ يَتَغَيَّرُ صِفَةُ الْوَاجِبِ فَيَصِيرُ سَمْحًا سَهْلًا فَيُشْتَرَطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ مَتَى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ

ترجمہ :- اور اداء میں سے ایک اداء وہ ہے جو صرف ایسی قدرت کے ساتھ واجب ہوتی ہے جو قدرت ادا کو آسان کرنے والی ہو اور یہ قدرت ایک درجہ پہلی قسم پر زائد ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قدرت سے واجب کی صفت متغیر ہو جائے گی اور واجب آسان اور سہل ہو جائیگا۔ پس قدرت میسرہ کا دوام بقاء کے واجب کے لئے شرط ہوگا اسلئے کہ حق (واجب) جب کسی صفت کے ساتھ واجب ہوگا تو وہ واجب نہیں رہے گا مگر اسی صفت کے ساتھ۔

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔ اور یہ بھی بیان کیا گیا تھا کہ قدرت ممکنہ وجوب اداء کے لئے شرط ہے نہ کہ وجوب قضاء کے لئے۔ یہاں سے مصنف رحؒ فرماتے ہیں کہ بعض اداء ایسی ہیں جن کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے قدرت ممکنہ کافی نہیں ہے۔ یعنی اگر قدرتِ میسرہ پائی گئی تو اداء واجب ہوگی ورنہ اداء واجب نہ ہوگی۔ اور قدرتِ ممکنہ اور میسرہ کے مفہوم میں فرق یہ ہے کہ قدرتِ میسرہ قدرتِ ممکنہ سے ایک درجہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ قدرتِ ممکنہ سے مامور بہ کو ادا کرنے کا صرف امکان ثابت ہوتا ہے، آسانی اور تیسر ثابت نہیں ہوتا اور قدرتِ میسرہ سے امکان اور تیسر دونوں ثابت ہوتے ہیں یعنی قدرتِ میسرہ سے مامور بہ کی ادائیگی کا ممکن ہونا بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اس کی ادائیگی میں آسانی اور سہولت بھی پیدا ہو جاتی ہے قدرتِ میسرہ بالعموم عباداتِ مالیہ کے لئے شرط ہوتی ہے اسلئے کہ مال کے محبوب ہونے کی وجہ سے انسان پر مال کا اداء کرنا شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے " چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے۔ یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کے لئے آمادہ نہیں ہوتا پس جب عباداتِ مالیہ کا اداء کرنا نفس پر شاق ہے تو اس کی کلفت کو دور کرنے کے لئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ میسرۃ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ مامور بہ پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس کو آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کے ساتھ واجب کیا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی کہے " ضَیِّقْ فَمَ الرَّکِیَّۃِ " یعنی کنویں کا منھ تنگ کرو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منھ پہلے کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرنے کے لئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منھ تنگ کرو۔

وفرق ما بینہما الخ سے مصنف رحؒ نے دونوں قدرتوں کے حکم کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ قدرتِ میسرہ سے واجب کی صفت عُسر (دشواری) اور امکان سے یُسر اور آسانی کی طرف متغیر ہو جاتی ہے یعنی قدرتِ میسرہ کے بغیر واجب صفتِ عُسر کے ساتھ موصوف ہوگا اور قدرتِ میسرہ کے ساتھ صفتِ یُسر کے ساتھ موصوف ہوگا اور جب ایسا ہے تو واجب قدرتِ میسرہ کے ساتھ مکلف پر آسان اور سہل ہوگا اور قدرت ممکنہ کی صورت میں عُسر سے یُسر کی طرف تغیر واقع نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف اصلِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور بقائے واجب کے لئے اس کا دوام بھی شرط نہیں ہے۔

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ واجب کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے یعنی جب تک قدرتِ میسرہ

باقی رہے گی واجب باقی رہیگا۔ اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہوجائے گی تو واجب بھی منتفی ہوجائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ واجب صفتِ یُسر کے ساتھ ثابت ہوا ہے پس اگر قدرت میسرہ منتفی ہوگئی اور واجب باقی رہا تو صفتِ یُسر عُسر سے بدل جائے گی یعنی جس مامور بہ اور واجب کو آسانی کے ساتھ ادا کرنا واجب ہوا تھا اس کو مشقت اور دشواری کے ساتھ ادا کرنا پڑیگا حالانکہ یہ بات حکمتِ شرع کے خلاف ہے اسی دلیل کو مصنف رح نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ جب حق یعنی واجب کسی صفت کے ساتھ واجب ہو تو وہ واجب اسی صفت کے ساتھ باقی رہے گا اس کے بغیر باقی نہیں رہے گا کیونکہ جب واجب اس صفت کے ساتھ مشروع ہوا ہے تو اس واجب کی بقاء کے لئے اس صفت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ واجب کی بقاء کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخِرَاجُ إِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ آفَةٌ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الْأَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِي الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخِرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر ساقط ہوجائیگا اور جب کوئی آفت زراعت کو ہلاک کردے تو خراج ساقط ہو جائیگا کیونکہ شریعت نے صفتِ یسر کے ساتھ ادار واجب کی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ زکوٰۃ کو مال نامی حولی کے ساتھ خاص کیا ہے اور عشر کو حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر قادر ہونے کے ساتھ خاص کیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے سابق پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ جس واجب کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اس واجب کی بقا کے لئے چونکہ قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے اسلئے علمائے احناف نے کہا ہے کہ حولانِ حول کے بعد اور زکوٰۃ ادا کرنے سے پہلے اگر مالِ نصاب ہلاک ہوگیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔ اگرچہ امام شافعی رح کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہو جائے گا اور جب کسی آسمانی آفت نے زراعت کو برباد کرڈالا تو خراج ساقط ہو جائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تینوں چیزوں میں سے ہر ایک میں ادا کرنا صفتِ یسر کے ساتھ واجب ہوا ہے اس طور پر کہ زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے ایسے مال نصاب کا مالک ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے جو مال حاجات اصلیہ اور قرضہ وغیرہ سے فارغ ہو اور اس مال کے نامی ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اور حولانِ حول کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ پس مالِ نصاب کا مالک ہونا قدرتِ ممکنہ ہے اور نماء اور حولانِ حول کی شرط لگانا یُسر کے لئے ہے یعنی نصاب کے مالک ہونے سے قدرتِ ممکنہ ثابت ہوتی ہے اور نماء اور حولانِ حول سے قدرت میسرہ ثابت ہوتی ہے الغرض زکوٰۃ صفتِ یسر کے ساتھ واجب کی گئی ہے اسی طرح عشر واجب کرنے کے لئے حقیقی پیداوار کو شرط قرار دینا قدرت

میسّرہ ہے ورنہ قدرت ممکنہ تو نفسِ زراعت سے بھی ثابت ہوجاتی ہے یعنی عشر کے بارے میں یہ نہیں کہا گیا ہے کہ جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس زمین میں زراعت کرے تو اس پر عشر واجب ہوگا خواہ زمین میں پیدا ہو یا پیدا نہ ہو بلکہ یہ کہا گیا ہے کہ زمین میں زراعت کرنے اور زراعت کے نتیجے میں حقیقۃً پیداوار ہو تو اس میں سے دسواں حصہ واجب ہوگا اور نو حصے اس کے پاس رہیں گے اور یہ شرط لگانا بلاشبہ یسر ثابت کرنے کے لئے ہے۔ الغرض عشر بھی صفت یسر کے ساتھ واجب کیا گیا ہے اسی طرح خراج واجب کرنے کے لئے زراعت پر قادر ہونے کی شرط لگانا یعنی بارش ہونے، آلاتِ حرث موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا قدرت میسرہ ہے ورنہ قدرت ممکنہ تو صرف خراجی زمین کے مالک ہونے سے بھی ثابت ہوجاتی ہے خواہ زراعت پر قادر ہو یا زراعت پر قادر نہ ہو۔ بہرحال مذکورہ تینوں عباداتِ مالیہ میں وجوبِ ادا کے لئے قدرتِ میسرہ شرط ہے اور ان تینوں میں سے ہر ایک کا وجوب صفتِ یسر کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ واجب کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے لہٰذا جب تک قدرتِ میسرہ موجود رہے گی واجب باقی رہے گا اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہوجائے گی تو واجب منتفی ہوجائیگا۔ پس جب حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ سے پہلے پورا مالِ نصاب ہلاک ہوگیا تو قدرتِ میسرہ منتفی ہوگئی اور جب قدرتِ میسرہ منتفی ہوگئی تو واجب بھی منتفی ہوجائے گا یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گی۔ اسلئے کہ اگر مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا وجوبِ ادا باقی رہا تو واجب (زکوٰۃ) کی صفتِ یسر، عسر سے تبدیل ہوجائے گی حالانکہ یہ بات خلافِ مشروع ہے الحاصل حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر پورا مالِ نصاب ہلاک نہ ہوا بلکہ اس کا ایک حصہ ہلاک ہوگیا تو ہلاک شدہ کی زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی اور باقیماندہ حصہ کی زکوٰۃ باقی رہے گی کیونکہ جو حصۂ مال ہلاک ہوگیا اس میں یُسر منتفی ہوگیا اور جو حصہ باقی ہے اس میں یسر بھی باقی ہے لہٰذا جس قدر مال میں یُسر منتفی ہوگیا اس کی زکوٰۃ بھی منتفی ہوجائے گی اور جس قدر میں یُسر باقی ہے اس کی زکوٰۃ بھی باقی رہے گی۔ رہی یہ بات کہ اس صورت میں دنیا و آخرت میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہوجائے گی اور بعض کا خیال ہے کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ پر قادر ہونے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ کا وجوبِ ادا ثابت ہوچکا ہے اور ثابت شدہ چیز ساقط نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ اگر حولانِ حول سے پہلے مال نصاب ہلاک ہوگیا تو بالاتفاق زکوٰۃ کی ادا واجب نہ ہوگی اسلئے کہ حولانِ حول، وجوبِ ادائے زکوٰۃ کے لئے شرط ہے اور شرط کے ..... منتفی ہونے سے مشروط منتفی ہوجاتا ہے لہٰذا حولانِ حول کے منتفی ہونے سے وجوبِ ادائے زکوٰۃ منتفی ہوجائے گا اور اگر حولانِ حول کے بعد ادائے زکوٰۃ سے پہلے صاحبِ نصاب نے مال نصاب ہلاک کردیا تو اس صورت میں علمائے احناف کے نزدیک بھی زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی بلکہ اُس کے ذمہ میں باقی رہے گی کیونکہ اس صورت میں صاحبِ نصاب نے مال نصاب ہلاک کر کے مستحقِ زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدّی اور ظلم

کے پیش نظر صاحب نصاب پر زجراً زکوٰۃ باقی رکھی گئی۔ اسی طرح جب عشری زمین کی پیداوار پوری کی پوری ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہوجائیگا اور اگر پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک ہوگیا تو ہلاک شدہ کا عشر ساقط ہوجائے گا اور باقی ماندہ کا عشر باقی رہے گا۔ کیونکہ عشر بھی صفتِ یسر کے ساتھ واجب کیا گیا ہے لہٰذا پیداوار ہلاک ہونے کے باوجود اگر عشر واجب کیا گیا تو عشر کی صفتِ یُسر عُسر کے ساتھ تبدیل ہوجائے گی اور یہ بات خلافِ مشروع ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ عشر کی قدرتِ میسّرہ کے فوت ہونے سے عشر واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خراج کی قدرتِ میسرہ فوت ہوگئی یعنی بارش نہیں ہوئی یا کھیتی کے آلات موجود نہیں ہیں یا زمین بنجر ہے تو خراج ساقط ہوجائے گا اسلئے کہ خراج زمین کے رقبہ اور اس کی ذات کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ زراعت پر قادر ہونے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور زراعت پر قدرت اسی وقت ہوگی جبکہ قدرت میسرہ حاصل ہو یعنی بارش ہو آلاتِ حرث موجود ہوں اور زمین بنجر نہ ہو پس قدرتِ میسرہ حاصل نہ ہونے کے باوجود اگر خراج واجب کیا گیا تو خراج کی صفتِ یُسر، عُسر سے تبدیل ہوجائے گی اور یہ بات خلافِ مشروع ہے لہٰذا قدرتِ میسرہ حاصل نہ ہونے کی صورت میں خراج واجب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا إِنَّ الْحَانِثَ فِي الْيَمِيْنِ إِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِأَنَّ التَّخْيِيْرَ فِيْ أَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ إِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِي الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يُسْتَقْبَلُ تَيْسِيْرًا لِلْأَدَاءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَى الْاِسْتِهْلَاكُ الْهَلَاكَ هٰهُنَا لِانْعِدَامِ التَّعَدِّيْ عَلٰى مَحَلٍّ مَشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ یمین میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ضائع ہوجائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کرے کیونکہ کفارہ بالمال کی انواع میں تخییر اور آئندہ زمانے میں توہم قدرت کے باوجود فی الحال عاجز ہونے کی وجہ سے کفارہ بالمال سے روزے کی طرف منتقل ہونا ادا کو آسان کرنا ہے۔ پس کفارہ بالمال زکوٰۃ کے قبیل سے ہوگا مگر یہ کہ اس جگہ مال غیر معین ہے لہٰذا حنث اور عجز کے بعد جو مال اس کو پہنچیگا اس سے قدرت حاصل ہوگی اور اسی وجہ سے اس جگہ ہلاک کرنا ہلاک ہونے کے مساوی ہوگا کیونکہ تعدی ایسے محل پر معدوم ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تشریح مصنف کتاب کہتے ہیں کہ بقائے واجب کے لئے چونکہ قدرت میسرہ کی بقا شرط ہے اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا شخص جس کے لئے کفارہ بالمال ادا کرنے کی قدرت ہو اور وہ اپنی قسم میں حانث ہوجائے اور حانث ہونے کے بعد اس کا سارا مال ضائع ہوجائے تو وہ روزے کے ساتھ کفارہ ادا کریگا کیونکہ کفارہ بالمال

قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ بقائے واجب کے لئے قدرت میسرہ کی بقاء شرط ہے۔ لہذا واجب یعنی کفارہ بالمال کی بقاء کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ وہ شخص مال پر قادر ہو لیکن حانث ہونے کے بعد جب اس کا سارا مال ہلاک ہوگیا تو اس کی قدرتِ میسرہ یعنی قدرت علی المال منتفی ہوگئی اور قدرت علی المال کے منتفی ہونے سے واجب یعنی کفارہ بالمال منتفی ہوگیا اور جب کفارہ بالمال منتفی ہوگیا تو اس شخص پر مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ روزے کے ساتھ ادا کرنا واجب ہوگا۔ رہی یہ بات کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کیساتھ واجب ہوتا ہے اس پر دلیل کیا ہے سو اس پر فاضل مصنف نے دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل لان التخییر ہے اور دوسری دلیل والنقل عنہ ہے۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کفارہ بالمال کی انواع ثلثہ (اعتاق، اطعام، کسوہ) کے درمیان باری تعالیٰ نے اختیار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اھلیکم او کسوتھم او تحریر رقبۃ" سو یمین کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی۔ اور اختیار یُسر اور آسانی کی دلیل ہے کیونکہ اختیار دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو آسان اور سہل ہو اس کو ادا کرے جیسے مسافر کو روزے اور افطار کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ اگر ایک چیز متعین طور پر واجب کر دی جائے تو اس کا ادا کرنا شاق ہوتا ہے جیسا کہ مقیم پر خاص طور سے روزہ واجب ہے بہرحال جب کفارہ بالمال کی انواع ثلثہ میں اختیار دیا گیا ہے اور اختیار یسر کی دلیل ہے تو ثابت ہوگیا کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہے۔ یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ جب تخییر (اختیار دینا) یُسر کی دلیل ہے تو صدقۃ الفطر بھی قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونا چاہئے کیونکہ صدقۃ الفطر میں بھی چند چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ صدقۃ الفطر میں نصف صاع گندم ادا کرے یا نصف صاع کشمش ادا کرے، ایک صاع جَو یا ایک صاع چھوہارے ادا کرے حالانکہ صدقۃ الفطر قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہے نہ کہ قدرت میسرہ کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں تخییر سے مراد مطلق تخییر نہیں ہے بلکہ تخییرِ کامل مراد ہے اور تخییر کامل یہ ہے کہ صورت اور معنی دونوں میں تخییر ہو اس طور پر کہ چند امور کے درمیان صورتاً بھی تفاوت ہو اور مالیت میں بھی تفاوت ہو جیسا کہ کفارہ بالمال کی انواع (اعتاق، اطعام، کسوہ) میں صورتاً بھی تفاوت ہے اور ان کی مالیت میں بھی تفاوت ہے اور مطلق تخییر یہ ہے کہ صورت میں تو تخییر ہو مگر معنی میں تخییر نہ ہو جیسا کہ صدقۃ الفطر میں نصف صاع گندم، نصف صاع کشمش، ایک صاع جو اور ایک صاع چھوارہ ہے کہ ان میں صورتاً تو تفاوت ہے مگر ان کی مالیت میں تفاوت نہیں ہے بلکہ عہدِ رسالت میں ان چیزوں کی مالیت قریب قریب تھی۔ الغرض جب یہاں تخییر سے مراد تخییر کامل ہے تو یُسر کی دلیل تخییر کامل ہوگی نہ کہ مطلق تخییر اور تخییر کامل صرف کفارہ بالمال کی انواع میں پائی جاتی ہے — صدقۃ الفطر کی انواع میں نہیں پائی جاتی اور جب ایسا ہے تو کفارہ بالمال، قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوگا — صدقۃ الفطر، قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب نہ ہوگا۔ کفارہ بالمال کے قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے پر دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کفارہ بالمال سے عاجز ہو یعنی مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی طاقت نہ ہو تو

اس فوری اور حالی عجز کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ کا حکم مال سے روزے کی طرف منتقل ہو جائے گا یعنی یہ شخص بجائے مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کے روزے کے ساتھ کفارہ ادا کریگا حالانکہ آئندہ زمانے میں مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کا امکان اور وہم بدستور موجود ہے۔ یعنی یہ امکان موجود ہے کہ یہ شخص آئندہ چل کر مال پر قادر ہو جائے پس آئندہ زمانے میں امکانِ قدرت اور توہم قدرت کے باوجود فوری اور حالی عجز کا اعتبار کرتے ہوئے کفارہ بالمال سے روزے کی طرف حکم کا منتقل کرنا مکلف پر آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے ہے۔ ورنہ اگر امکانِ قدرت اور توہم قدرت کا اعتبار کرتے ہوئے مال کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کو لازم کر دیا جاتا اور روزے کی طرف حکم منتقل نہ ہوتا تو مکلف کے لئے دشواری ہو جاتی۔ بہرحال آئندہ زمانے میں توہم قدرت کے باوجود حالی اور فوری عجز کی وجہ سے کفارہ بالمال سے روزے کیطرف حکم کا منتقل ہونا یُسر کی دلیل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ کفارہ بالمال قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہے اور جب مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفارہ بالمال قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے تو کفارہ بالمال زکوٰۃ کے قبیل سے ہوگا یعنی جسطرح زکوٰۃ کی بقاء کیلئے قدرتِ میسرہ کی بقاء شرط ہے اور حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح کفارہ بالمال کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کی بقاء شرط ہوگی اور حانث ہونے کے بعد مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جائے گا اور کفارے کا حکم روزے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

"الا ان المال ہہنا غیر معین" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے سابق میں کفارہ بالمال کو زکوٰۃ کے قبیل سے قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ جسطرح حولانِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح حانث ہونے کے بعد مال ہلاک ہونے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے اور کفارے کا حکم روزے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے پس اگر یہ بات درست ہے اور کفارہ بالمال، زکوٰۃ کی نظیر ہے تو مال ہلاک ہونے کے بعد دوسرا مال حاصل ہونے پر کفارہ بالمال دوبارہ واجب نہ ہونا چاہئے جیسا کہ زکوٰۃ دوبارہ واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ آپ کفارہ بالمال کے وجوب کے اعادہ کے قائل ہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ حولانِ حول کے بعد مال نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے اگر زکوٰۃ ساقط ہوگئی اور پھر اس کو مالِ نصاب کے علاوہ دوسرا مال حاصل ہوگیا تو اس شخص پر اس دوسرے مال میں سے دوبارہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح حالف کے حانث ہونے کے بعد اگر حالف کا سارا مال ضائع ہوگیا اور کفارہ بالمال ساقط ہوگیا اور پھر اس کو دوسرا مال حاصل ہوگیا تو اس دوسرے مال میں سے دوبارہ کفارہ بالمال واجب نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ کے نزدیک اس دوسرے مال میں سے کفارہ بالمال دوبارہ واجب ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ بالمال اگرچہ زکوٰۃ کی نظیر ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ زکوٰۃ مالِ معین کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اسلئے کہ وجوبِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت نے زکوٰۃ پر قادر ہونے کا اعتبار اس مال کی وجہ سے کیا ہے جس مال کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوئی ہے بعد میں حاصل ہونے والے کسی دوسرے مال کی وجہ سے اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس جس مال کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوئی ہے جب اس کی وجہ سے قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس مال کے ہلاک ہونے سے چونکہ قدرت ساقط ہو جاتی ہے اور قدرت کے ساقط ہونے کی وجہ سے واجب ساقط ہو جاتا ہے اسی لئے اس مال کے

ہلاک ہونے سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور مالِ آخر کے حاصل ہونے سے اس پر دوبارہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی البتہ اس مالِ آخر پر جب حولانِ حول ہو جائے گا تو اس میں یقیناً زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اس کے برخلاف کفارہ بالمال ہے کہ کفارہ بالمال کسی معین مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ مطلقِ مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو وہ مال جو حنث کے وقت موجود تھا اور وہ مال جو بعد میں حاصل ہوا ہے دونوں برابر ہیں اس کو جو مال بھی حاصل ہوگا اسکی وجہ سے اس کے لئے کفارہ بالمال پر قدرت ثابت ہو جائے گی اور جب مالِ آخر کے حاصل ہونے سے کفارہ بالمال پر قدرت ثابت ہو جاتی ہے تو مالِ آخر کے حاصل ہونے کے بعد بھی اس پر کفارہ بالمال واجب ہوگا۔ اس فرق کو آپ اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے مالِ نصاب کو زکوٰۃ کا ظرف بنایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وفی اموالہم حق معلوم للسائل والمحروم" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "فی خمس من الابل شاۃ"۔ اور ظرف کے فوت ہونے سے مظروف فوت ہو جاتا ہے لہٰذا مالِ نصاب کے فوت ہونے سے زکوٰۃ فوت ہو جائیگی اور رہا بعد میں حاصل ہونیوالا مال تو چونکہ وہ زکوٰۃ کا ظرف نہیں ہے اسلئے ہلاک شدہ مال کی زکوٰۃ اس دوسرے مال میں واجب نہ ہوگی اور رہا کفارہ بالمال تو اس کے لئے چونکہ کوئی مال معین نہیں ہوتا بلکہ کفارہ حانث ہونیوالے شخص کے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے اس لئے اس کے واسطے کوئی مال ظرف نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو زکوٰۃ اور کفارہ بالمال کے درمیان فرق واضح ہوگیا اور جب دونوں کے درمیان فرق ثابت ہوگیا تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ کفارہ کے اندر چونکہ مال معین نہیں ہوتا اسلئے کفارہ ساقط ہونے میں مال کا ہلاک ہونا اور مال کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں یعنی جسطرح مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے اور کفارہ کا حکم روزے کیطرف منتقل ہو جاتا ہے اسی طرح مال کو ہلاک کرنے کی صورت میں بھی کفارہ ساقط ہو جائے گا اور کفارہ کا حکم روزے کیطرف منتقل ہو جائے گا حالانکہ مالِ نصاب ہلاک کرنے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی بلکہ زجراً زکوٰۃ کا وجوب باقی رہتا ہے وجہِ فرق یہ ہے کہ زکوٰۃ کے اندر وجوبِ زکوٰۃ کے لئے مال چونکہ متعین ہوتا ہے اسلئے مال کو ہلاک کرنا ایسے محل پر تعدی ہوگی جو محل دوسرے یعنی فقیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے یعنی مال ہلاک کرکے اس نے فقیر پر تعدی اور ظلم کیا ہے اور جب مالِ نصاب کو ہلاک کرنا محل پر تعدّی ہے تو تعدّی پر زجر و توبیخ کرنے کے لئے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور وجوب کفارہ میں مال چونکہ متعین نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں مال ہلاک کرنے سے کسی ایسے محل پر تعدّی نہ ہوگی جو محل دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہے اور جب اس صورت میں تعدّی نہیں پائی گئی تو تعدّی پر زجر کرتے ہوئے اس پر کفارہ بالمال بھی واجب نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَا يَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ - فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا

لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ:- اور بہر حال حج تو اس میں ایسی قدرت شرط ہے جو زاد و راحلہ کے ساتھ سفر معتاد پر قادر بنانے والی ہو اور یُسر نہیں واقع ہوگا مگر چند خادموں، چند مددگاروں اور چند سواریوں کے ساتھ اور یہ یسر بالاجماع شرط نہیں ہے اسی وجہ سے یہ دوام واجب کے لئے شرط نہ ہوگا اور ایسے ہی صدقۃ الفطر صفت یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ قدرت یعنی غنار کی شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے تاکہ وہ شخص جو اس غنار کے ساتھ موصوف ہو دوسرے کو غنی کرنے کا اہل ہو جائے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ صدقۃ الفطر استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے واجب ہوتا ہے حالانکہ اس سے یسر واقع نہیں ہوتا ہے کیونکہ ثیابِ بذلہ نامی نہیں ہیں پس صدقۃ الفطر کے وجوب کی بقار شرطِ وجوب کے دوام کی محتاج نہ ہوگی۔

تشریح قدرتِ میسرہ اور قدرتِ ممکنہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام بقائے واجب کے لئے شرط ہے جیسا کہ زکوٰۃ، عشر، خراج اور کفارہ بالمال میں قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے لیکن بقائے واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے جیسا کہ حج اور صدقۃ الفطر دونوں قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ اسی کو مصنف رح نے فرمایا ہے کہ حج میں قدرتِ ممکنہ شرط ہے، قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے اور قدرتِ ممکنہ یہ ہے کہ آدمی کے پاس ایک سواری کا نظم ہو اور راستے میں کھانے پینے اور دیگر ضروریات کا نظم ہو کیونکہ اگر آدمی کے پاس زاد و راحلہ ہو تو وہ عادتاً سفر پر قادر ہوتا ہے اور قدرتِ میسرہ یہ ہے کہ چند خادم ہوں، چند مددگار ہوں، چند سواریاں ہوں اور خوب کھانے پینے کے لئے سامان ہو۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وجوبِ حج کے لئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے بلکہ صرف قدرتِ ممکنہ شرط ہے اور قدرتِ ممکنہ کا دوام چونکہ بقائے واجب کے لئے شرط نہیں ہے اس لئے قدرتِ ممکنہ یعنی زاد و راحلہ پر قادر ہونے کا دوام، دوامِ حج کے لئے شرط نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حاجیوں کے قافلہ کے خروج کے وقت زاد و راحلہ کا مالک ہو مگر قافلہ کے ساتھ نہ نکل سکا ہو اور پھر زاد و راحلہ جس کا مالک ہوا تھا وہ ہلاک ہوگیا ہو تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب رہے گا اور حج نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ بقائے واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہیں ہے۔ اسی طرح صدقۃ الفطر قدرتِ میسرہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرتِ ممکنہ سے واجب ہوتا ہے یعنی صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے اور قدرتِ ممکنہ غنار شرعی یعنی مطلقاً مالِ نصاب کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال نامی ہو یا غیر نامی ہو لیکن یہ غنار یُسر نہیں ہے اسلئے کہ یُسر ایسے مال سے حاصل ہوتا ہے جو مال نامی ہو تاکہ صدقۃ الفطر اس مال کے نفع سے ادا کیا جائے حالانکہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے مال نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے حولانِ حول کو شرط قرار نہیں دیا ہے بلکہ اگر کوئی شخص عید الفطر کی رات میں صبح صادق سے پہلے نصاب کا مالک ہوگیا تو اس پر بھی

صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔
الغرض مطلقاً مالِ نصاب کا مالک ہونا یعنی غنار کا حاصل ہوجانا قدرتِ ممکنہ ہے نہ کہ قدرت میسّرہ اور صدقۃ الفطر واجب ہونے کے لئے یہ ہی شرط ہے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوب صدقۃ الفطر کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط ہے رہی یہ بات کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے قدرتِ ممکنہ یعنی غنار کو کیوں شرط قرار دیا گیا ہے تو اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بخاری اور مسلم کی روایت کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی" یعنی بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی پر واجب ہو اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوبِ صدقۃ الفطر کے لئے مکلف کے اندر صفت غنار کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ دوسری وجہ جسکی طرف خود مصنف نے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ صدقۃ الفطر کا مقصود فقیر کو غنی کرنا ہے اور یہ اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ صدقۃ الفطر ادا کرنے والا خود بھی غنی ہو کیونکہ غیر غنی کی طرف سے کسی دوسرے کو غنی کرنا ہرگز متحقق نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ غیر مالک کی طرف سے کسی دوسرے کو مالک کرنا متحقق نہیں ہوسکتا ہے۔ بہرحال صدقۃ الفطر کا مقصود چونکہ فقیر کو غنی کرنا ہے اور دوسرے کو غنی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود بھی غنی ہو اسلئے صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے غنار یعنی قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غنار سے مراد ایک دن سے فاضل روزی کا مالک ہونا ہے اور یہ ہی قدرتِ ممکنہ ہے اور وہ جو تم حنفیوں نے کہا ہے یعنی مالِ نصاب کا مالک ہونا تو وہ قدرتِ میسّرہ ہے لہٰذا ہر وہ شخص جو ایک دن سے فاضل روزی کا مالک ہو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہونا چاہئے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اگر غنار سے مراد وہ ہو جو تم نے بیان کیا ہے یعنی ایک دن سے زائد روزی کا مالک ہونا تو اس میں قلبِ موضوع لازم آئیگا اسطور پر کہ یہ شخص آج یہ مقدار فقیر کو دیگا اور کل خود محتاج ہوگا اور اس صدقہ کو اس فقیر سے مانگنے پر مجبور ہوگا حالانکہ یہ بدترین چیز ہے کیونکہ اپنی حاجت کو دور کرنا تاکہ سوال کا محتاج نہ ہو دوسرے کی حاجت دور کرنے کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہے۔ پس اس قباحت کی وجہ سے ہم حنفیوں نے غنار کے لئے ایک دن سے فاضل روزی کا اعتبار نہیں کیا بلکہ مالِ نصاب کے مالک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس نصاب سے کم ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ شریعتِ اسلام نے ایسے شخص کے لئے صدقہ اور زکوٰۃ لینے کی اجازت دی ہے۔ مصنفِ حسامی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کے لئے قدرتِ میسّرہ شرط نہیں ہے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس استعمال کے کپڑے ہوں اور یہ کپڑے اسکی حاجتِ اصلیہ سے زائد ہوں اور ان کی مالیت نصاب کے برابر ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا حالانکہ ان کپڑوں کے نامی نہ ہونے کی وجہ سے ان کپڑوں سے یُسر حاصل نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدقۃ الفطر قدرتِ ممکنہ سے واجب ہوجاتا ہے صدقۃ الفطر واجب کرنے کے لئے قدرت میسّرہ شرط نہیں ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ قدرتِ ممکنہ کا دوام، دوامِ واجب کے لئے شرط نہیں ہے لہٰذا صدقۃ الفطر کے دوام وجوب کے لئے قدرت ممکنہ کا دوام شرط نہ ہوگا چنانچہ عید الفطر کے دن اگر مالِ نصاب ہلاک ہوگیا اور یہ شخص صدقۃ الفطر ادا نہ کرسکا تو صدقۃ الفطر اس کے ذمہ سے ساقط

نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ واجب رہے گا۔

فَصْلٌ فِیْ صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَأمُوْرِ بِهٖ اَلْمَأمُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِیْ عَیْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًى فِیْ غَیْرِهٖ

ترجمہ:۔ یہ فصل مامور بہ کے حسن کے بیان میں ہے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہو جو اس کی ذات میں ہیں اور ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہو جو اس کے غیر میں ہیں۔

تشریح:۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ مامور بہ کے لئے صفتِ حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کے لئے صفتِ قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امر اور ناہی حکیم (اللہ) ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کریگا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کریگا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ الحاصل مامور بہ کا حسن ہونا ضروری ہے اور منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن وقبح عقلی ہیں یا شرعی۔ تو اس بارے میں یہ عرض ہے کہ حسن وقبح کے کئی معنیٰ آتے ہیں (۱) حسن شے کا طبیعت کے مناسب ہونا اور قبح، طبیعت کے منافر اور مخالف ہونا جیسے خوشی اور غم چنانچہ کہا جاتا ہے "الحلو حسن والمر قبیح" (۲) حسن، صفت کمال کا نام ہے جیسے علم۔ اور قبح صفتِ نقصان کا نام ہے جیسے جہل چنانچہ کہا جاتا ہے "العلم حسن والجہل قبیح" (۳) شے کا مدح اور ثواب کا متعلق ہونا حسن ہے اور شے کا ذم اور عقاب کا متعلق ہونا قبح ہے یعنی اگر کسی فعلِ مامور بہ کے ارتکاب سے دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب ہوتا ہو تو وہ فعلِ مامور بہ حسن ہوگا اور اگر دنیا میں ذم اور آخرت میں عقاب ہوتا ہو تو وہ فعلِ مامور بہ قبیح ہوگا جیسا کہ کہا جاتا ہے "الطاعۃ حسنۃ والمعصیۃ قبیحۃ"۔ پہلے دونوں معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ اشاعرہ کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا سب برابر تھے نہ ان میں حسن تھا اور نہ قبح، لیکن جب شارع نے ان میں سے بعض افعال کے کرنے کا امر فرمایا تو یہ افعال حسن ہوگئے اور ان کا کرنے والا مدح اور ثواب کا مستحق ہوگا۔ اور جب شارع نے ان میں سے بعض افعال کے کرنے سے منع کر دیا تو یہ افعال قبیح ہوگئے اور ان کا کرنے والا ذم اور عقاب کا مستحق ہوگا۔ اور معتزلہ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن وقبح دونوں عقلی ہیں۔ لیکن معتزلہ کے نزدیک عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن وقبح جو نفس الامر اور واقع میں موجود تھے دونوں عقل سے ثابت ہیں۔ یعنی عقل ہی حسن وقبح کا فیصلہ کرنے والی اور ان دونوں کے علم کو واجب کرنے والی ہے چنانچہ عقل جن چیزوں کے کرنے کا امر کریگی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ چیزیں نفس الامر اور واقع میں حسن ہیں اور جن چیزوں سے منع کریگی وہ چیزیں نفس الامر میں قبیح ہیں۔ الحاصل معتزلہ کے نزدیک حسن وقبح تو نفس الامر اور واقع میں موجود ہوتا ہے لیکن عقل

CamScanner

اس سے پردہ اٹھا دیتی ہے عقل کسی شے میں نہ حسن پیدا کرتی ہے اور نہ قبح پیدا کرتی ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر پیدا کرتا ہے بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ہوتا ہے طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح کے عقلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حسن و قبح تو نفس الامر اور واقع میں موجود ہوتا ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنے والے باری تعالیٰ ہیں اور رہی عقل تو وہ ان دونوں کے علم کا ذریعہ اور آلہ ہیں یعنی جب بندہ کسی چیز کے حسن و قبح میں بذریعہ عقل غور کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندے کے لئے حسن و قبح کا علم پیدا کر دیتے ہیں۔ تینوں مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک نفس الامر میں نہ کوئی چیز حسن تھی اور نہ قبیح بلکہ شریعت کے وارد ہونے کے بعد حسن و قبح پیدا ہوا ہے اور معتزلہ اور ماتریدیہ کے نزدیک حسن و قبح نفس الامری اور واقعی ہیں یعنی نفس الامر میں بعض چیزیں حسن تھیں اور بعض قبیح تھیں پس معتزلہ کے نزدیک اس نفس الامری حسن و قبح سے پردہ اٹھانے والی عقل ہے۔ اور ماتریدیہ کے نزدیک پردہ اٹھانے والے باری تعالیٰ ہیں یعنی شریعت اسلام نے اس نفس الامری حسن و قبح کو منکشف اور ظاہر کیا ہے۔ بہر حال اس بات کے ثابت کرنے کے بعد کہ مامور بہ کے لئے حسن ثابت ہوتا ہے مصنف رح اس مامور بہ کی تقسیم کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ وہ مامور بہ جس کے لئے حسن ثابت ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی کے مامور بہ کی ذات میں ہو اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ مامور بہ کی ذات میں حسن نہ ہو بلکہ مامور بہ کے علاوہ دوسری کسی چیز کی وجہ سے حسن پیدا ہوا ہو یعنی اس حسن کا منشا وہ غیر ہو اور مامور بہ کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

> وَالَّذِیْ حَسُنَ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِہٖ نَوْعَانِ مَا کَانَ الْمَعْنٰی فِیْ وَضْعِہٖ کَالصَّلٰوۃِ فَاِنَّھَا تُتَأَدّٰی بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْظِیْمُ حَسَنٌ فِیْ نَفْسِہٖ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ غَیْرِ حِیْنِہٖ اَوْ حَالِہٖ۔

ترجمہ:۔ اور وہ جو معنی لذاتہ کی وجہ سے حسن ہے اس کی دو قسمیں ہیں (ایک وہ) کہ معنی اس کی ذات میں ہوں جیسے نماز اس لئے کہ نماز ایسے افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جن کو تعظیم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تعظیم لذاتہ حسن ہے مگر یہ کہ تعظیم اس کے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مصنف رح نے حسن لعینہ کی تقسیم بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ بالذات اور بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ حسن لعینہ بالذات کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی اور وصف جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے فی حد ذاتہ حسن ہو حسن ہونے میں کسی واسطہ کا محتاج نہ ہو۔ اور حسن لعینہ بالواسطہ کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ جس وصف اور معنی کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ

معنی فی حد ذاتہ حُسن نہ ہو بلکہ کسی واسطہ کی وجہ سے حُسن ہوا ہو۔ اسی کو مصنف رحؒ نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ حُسن ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہو جو معنی مامور بہ کی ذات میں ہو اور دوسرا وہ جو نوع اول کے ساتھ کسی واسطے کی وجہ سے ملحق ہو۔ حسن لعینہ بالذات کی مثال نماز ہے کیونکہ نماز ایسے معنی اور وصف کی وجہ سے حُسن ہے جو معنیٰ حُسن کے لئے فی حد ذاتہ وضع کیا گیا ہے اسلئے کہ نماز، رکوع، سجدہ وغیرہ افعال اور ثناء، قراءت اور تسبیح وغیرہ اقوال کا نام ہے یعنی نماز اقوال اور افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ اقوال وافعال چونکہ باری تعالیٰ کی تعظیم کے لئے موضوع ہیں اور شکرِ منعم کے موجود ہونے کی وجہ سے تعظیم باری بذاتہ حُسن ہے اسلئے یہ اقوال وافعال یعنی نماز بذاتہ حسن ہوگی۔ حاصل یہ کہ نماز یعنی فعلِ مامور بہ حسن ہوا ہے وصفِ تعظیم کی وجہ سے اور وصفِ تعظیم بذاتہ حسن ہے حسن ہونے میں کسی واسطہ کا محتاج نہیں ہے لہذا نماز بالذات اور بلا واسطہ حسن لعینہ ہوگی مصنف رحؒ نے اِلَّا اَنْ یَکُوْنَ کے ذریعہ والتعظیم حسن لعینہ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعظیم بلا شبہ لذاتہ حسن ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جبکہ تعظیم اپنے وقت میں ہو اور اپنے حال میں ہو چنانچہ اگر بے وقت تعظیم کی گئی مثلاً اوقاتِ مکروہہ میں تعظیم کی گئی یعنی نماز پڑھی گئی تو یہ تعظیم حُسن نہیں ہوگی بلکہ کریہہ اور قبیح ہوگی۔ اسی طرح اگر تعظیم کے حال کے علاوہ دوسرے حال میں تعظیم کی گئی مثلاً حالتِ حدث یا حالتِ جنابت وغیرہ میں تعظیم کی گئی یعنی نماز پڑھی گئی تو یہ تعظیم حَسن نہیں ہوگی بلکہ قبیح اور کریہہ ہوگی۔ اس موقعہ پر یہ بیان کرنا بھی فائدے سے خالی نہ ہوگا کہ حَسن لعینہ بذات وبلا واسطہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے (۲) دوم وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے پھر قسم ثانی یعنی وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ جو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے مثلاً تصدیق قلبی نہ تو مکلف سے اصلا ساقط ہوتی ہے اور نہ اس کا وصف حُسن ساقط ہوتا ہے یعنی ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ مکلف پر تصدیق قلبی واجب نہ رہے اور ایسا بھی نہیں ہوتا کہ تصدیق تو باقی رہے لیکن اس کا حُسن باقی نہ رہے یعنی تصدیق تو واجب رہے مگر تصدیق حَسن نہ ہو بلکہ مکلف کے ذمہ تصدیق ہر حال میں واجب رہتی ہے اور اس کا حسن بھی اس کے ساتھ باقی رہتا ہے (۲) دوم وہ جو وصفًا تو سقوط قبول نہیں کرتا ہے مگر اصلاً قبول کر لیتا ہے جیسے باری تعالیٰ اور اس کی صفات کا اقرار کہ حالت اکراہ میں اس کی اصل تو ساقط ہو جاتی ہے یعنی کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا مباح ہو جاتا ہے لیکن اس کا وصف یعنی حُسن ساقط نہیں ہوتا ہے چنانچہ اگر مکرَہ نے صبر کیا اور قتل کر دیا گیا تو یہ مکرَہ عند اللہ ماجور اور مستحق ثواب ہوگا۔ اسیطرح قسم اول یعنی وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو اصلاً اور وصفاً دونوں طرح سقوط کو قبول کرتا ہے یعنی اصل مامور بہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، اور اس کا وصفِ حُسن بھی ساقط ہو جاتا ہے جیسے جنون، اغماء اور حیض ونفاس کی حالت میں اصل نماز بھی ساقط ہو جاتی ہے اور اس کا وصف حسن بھی ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص مذکورہ احوال میں سے کسی حال میں قضا نماز ادا کرے تو اس نماز کی وجہ سے یہ شخص نہ اجر وثواب کا مستحق ہوگا اور نہ ہی اصل نماز اس کی طرف سے ادا ہوگی۔ (۲) دوم وہ جو وصفًا تو سقوط کو قبول کرتا ہے لیکن اصلا قبول نہیں کرتا ہے جیسے اوقاتِ مکروہہ میں اصلِ نماز تو باقی رہتی ہے لیکن اس کا وصفِ حُسن باقی نہیں رہتا۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز ادا کی تو اس نماز پر اجر وثواب کا ترتب نہیں ہوگا لیکن یہ نماز اگرچہ واجب الاعادہ ہے مگر اس کے باوجود ادا ہو جائے گی یعنی مکلف کے ذمہ سے ساقط

ہو جائے گی۔ الغرض وقت مکروہ میں اصل نماز تو ساقط نہیں ہوتی لیکن اس کا وصف یعنی حسن ساقط ہو جاتا ہے۔

وَمَا اِلْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَا كَانَ الْمَعْنٰى فِىْ وَصْفِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَ اِشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَ قَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِيْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَا ثَالِثٍ مَعْنًى بِكَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَمُضَافَةً اِلَيْهِ

ترجمہ:۔ (دوم یہ کہ) وہ واسطہ کی وجہ سے اس کے ساتھ ملحق ہو جس کی ذات میں معنی ہے جیسے زکوٰۃ روزہ اور حج کیونکہ یہ افعال فقیر کی حاجت، نفس کی شہوت اور شرافتِ مکان کے واسطہ سے عباداللہ کے غنی کرنے کو۔ دشمنِ خدا کے مغلوب کرنے کو اور شعائراللہ کی تعظیم کو متضمن ہیں۔ پس یہ افعال بندے کی طرف سے باری تعالیٰ کے لئے بغیر تیسرے معنی کے حسن ہو گئے اسلئے کہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں۔

تشریح: مصنف رہ نے حسن لعینہ کی دو قسمیں ذکر کی ہیں (۱) حسن لعینہ بلاواسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ اول کا بیان تو مع مثال گذر چکا ہے اب اس عبارت میں قسم ثانی کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ حسن لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے نوع اول کے ساتھ ملحق ہو جیسے زکوٰۃ روزہ اور حج ہے کیونکہ بظاہر اپنے مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہے اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ بُری اور قبیح ہوتی ہے لہذا زکوٰۃ کو قبیح ہونا چاہئے لیکن زکوٰۃ میں حسن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی ضرورت پوری کی جاتی ہے اور اس کی حاجت دور کی جاتی ہے اور اللہ کے محبوب کی ضرورت کو دور کرنا چونکہ حسن ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حسن ہوگی۔ مگر فقیر کی یہ حاجت محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہے فقیر کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اسی طرح روزہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ بندے کو اس کی عداوت میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح حج، دور نے مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور ان امور میں کسی طرح کا کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ ان امور کو ایک تاجر بھی انجام دیتا ہے مگر ان میں کوئی حسن شمار نہیں ہوتا۔ البتہ حج کے اندر اس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آیا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے مگر یہ شرافت بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے بندہ کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ وسائط محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور ان میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے تو یہ وسائط ایسے ہو گئے گویا ان کا وجود نہیں ہے اور جب ان وسائط

کا وجود نہیں ہے تو مذکورہ افعال، زکوٰۃ، روزہ اور حج حسن لعینہا ہونگے یعنی ان کے اندر حسن ثابت کرنے میں کسی واسطہ کا دخل نہیں ہوگا۔ مگر چونکہ ان افعال کے حسن میں مذکورہ وسائط کسی نہ کسی درجہ میں ملحوظ ضرور ہیں اس لئے یہ افعال حقیقۃً حسن لعینہا نہ ہونگے بلکہ حسن لعینہا کے ساتھ ملحق ہونگے۔ اسی بات کو حضرت مصنف رحمہ نے اپنے انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ مذکورہ افعال میں زکوٰۃ فقیر کی حاجت دور کرنے کے واسطہ سے عباد اللہ کے غنی کرنے کو متضمن ہے اور روزہ شہوتِ نفس کو دور کرنے کے واسطہ سے اللہ کے دشمن نفس امارہ کے مغلوب کرنے کو متضمن ہے اور حج، شرافتِ مکان کے واسطہ سے اللہ کے شعائر کی تعظیم کو متضمن ہے مگر چونکہ یہ وسائط محض اللہ کے پیدا کرنے سے ثابت ہیں اور اللہ ہی کی طرف منسوب ہیں اور ان میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے یہ افعال جب باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے بندے سے صادر ہوں گے تو ان کو بغیر واسطہ کے حسن شمار کیا جائے گا اور مذکورہ غیر اختیاری واسطوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ اَنَّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ اِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْ بِاعْتِرَاضِ مَا يُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ ۞

ترجمہ:۔ اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجوب جب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کو ادا کرنے سے یا بعینہ اور بلا واسطہ ساقط کرنے والی چیز کے عارض ہونے سے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ حسن لعینہ اور جو حسن لعینہ کے ساتھ واسطہ کی وجہ سے ملحق ہو ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ جب مکلف کے ذمہ واجب ثابت ہو جائے تو وہ صرف دو صورتوں میں ساقط ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ اس فعل واجب کو ادا کر دیا جائے۔ دوم یہ کہ کوئی ایسی چیز عارض ہو جائے جو بعینہ اور بلا واسطہ اس کو ساقط کر دے مثلاً حیض و نفاس کہ وہ بلا واسطہ مکلف کے ذمہ سے نماز ساقط کر دیتا ہے اور جنونِ مُطبق نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

وَالَّذِيْ حَسُنَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَا فِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ اَعْدَاءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ

ترجمہ:- اور وہ جو معنی فی غیرہ کی وجہ سے حَسَنْ ہو اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) یہ کہ وہ معنی جس کی وجہ سے فعل مامور بہ حُسن ہوا ہے فعل مامور بہ کے بعد فعلِ مقصود سے حاصل ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ (دوم) یہ کہ وہ معنیٰ نفس مامور بہ کے ساتھ حاصل ہو جائے جیسے مسلمان میت پر نماز جنازہ ادا کرنا، جہاد، اور حدود قائم کرنا اسلئے کہ وہ معنی جس میں حُسن ہے یعنی حقِ مسلم کو ادا کرنا، اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنا، اور لوگوں کو معاصی سے روکنا نفسِ فعلِ مامور بہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح:- مصنف رح نے حُسن کی دو قسمیں ذکر فرمائی تھیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر حَسَن لعینہ کی دو قسمیں مع امثلہ ذکر فرمائیں۔ اب اس سے فراغت کے بعد حُسن لغیرہ اور اسکی تقسیم ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ پس حُسن لغیرہ وہ ہے جس کی ذات میں کوئی حُسن نہ ہو بلکہ اس میں غیر کی وجہ سے حُسن پیدا ہوا ہو یعنی بذاتہ تو وہ غیر حَسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعلِ مامور بہ حُسن ہو گیا۔ حسن ہونے میں فعلِ مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں معنیٰ حُسن اور منشاءِ حُسن یعنی وہ غیر فعلِ مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ فعلِ مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے مستقلاً عمل کرنا پڑتا ہو یعنی فعلِ مامور بہ ادا کرنے کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر اور منشاءِ حسن کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو۔ دوم وہ جس میں فعلِ مامور بہ کے ادا کرنے سے معنیٰ حُسن یعنی غیر بھی ادا ہو جائے مطلب یہ کہ مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جائیں دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ قسم اول کی مثال وضو اور سعی الی الجمعہ ہے اسلئے کہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذات خود حُسن نہیں ہے بلکہ اس میں نماز کی وجہ سے حُسن آیا ہے اور وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو در حقیقت اعضاء کو ٹھنڈا کرنے ان کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے اور ان باتوں میں شرعاً اور عقلاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت ہے مگر جب وہ نماز کے ارادہ سے کیا گیا۔ اور نماز بذاتِ خود حُسن ہے تو نماز کی وجہ سے اس میں بھی حُسن پیدا ہو گیا الغرض وضو جب بذات خود حُسن نہیں ہے بلکہ نماز کی وجہ سے حُسن ہوا ہے تو وضو حُسن لغیرہ ہوگا اور فعلِ مامور بہ یعنی وضوء کا فعل ادا کرنے سے چونکہ نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کے لئے مستقلاً اور قصداً دوسرا عمل کرنا پڑتا ہے اس لئے وضو حُسن لغیرہ کی قسم اول کی مثال ہوگا۔ اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بذاتِ خود کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اس میں نماز جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے لہذا سعی الی الجمعہ حُسن لغیرہ ہے اور سعی الی الجمعہ سے چونکہ نماز جمعہ ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کے لئے مستقلاً اور قصداً علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے سعی الی الجمعہ بھی حسن لغیرہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ قسم ثانی کی مثال مسلمان میت پر نمازِ جنازہ ادا کرنا، جہاد کرنا اور حدود قائم کرنا ہے۔ صلاۃ علی المیت کی تفصیل یہ ہے کہ صلاۃ علی المیت ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ بے جان میت کو سامنے رکھ کر عبادت کرنا ایسا ہے جیسا کہ بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کیجاتی ہے۔ الحاصل صلوٰۃ علی المیت بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت بہت بُری چیز ہے مگر چونکہ

صلاۃ علی المیت میں ایک مسلمان کے حق کی ادائیگی ہے جیسا کہ ترمذی ج ۲ ابواب الآداب ص۱۰۲ پر حضرت ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور اس کے ساتھ قبرستان تک جانا (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مسلمان کے حق کی ادائیگی کرنا ایک امرِ مستحسن ہے لہٰذا مسلمان کے حق کی ادائیگی کرنے کی وجہ سے نمازِ جنازہ بھی حسن ہوگی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حَسَن ہوتی ہے وہ چونکہ حَسن لغیرہ ہوتی ہے اس لئے نماز جنازہ حَسن لغیرہ ہوگی اور مسلمان میت کے اس حق کو ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسلئے نماز جنازہ حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہوگی۔

اور جہاد کی تفصیل یہ ہے کہ جہاد اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنے کا نام ہے یعنی لوٹ، مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حُسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا اور اس کے دشمنوں کو ہلاک کرنا مقصود ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا اور اس کے دشمنوں کو ہلاک کرنا حَسَن ہے بلکہ اَحسَن ہے اسلئے اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنے اور اعلاءِ کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حَسن ہو جائے گا اور جو چیز غیر کی وجہ سے حَسن ہو وہ چونکہ حَسن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حسن لغیرہ ہوگا اور اعلاء کلمۃ اللہ اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کرنا چونکہ محض جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد بھی حَسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہوگا۔ اقامۃِ حدود کی تفصیل یہ ہے کہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا قاتلِ عمد کو قصاص میں قتل کرنا، شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہٖ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حُسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامتِ حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنا ہے اور گناہوں سے باز رکھنا ایک امرِ مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے باز رکھنے کی وجہ سے اقامتِ حدود میں حسن آگیا اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حُسن آیا ہو وہ حَسن لغیرہ ہوتی ہے لہٰذا حدود قائم کرنا حَسن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامتِ حدود سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامتِ حدود بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی کی مثال ہے۔ اسی بات کو فاضل مصنف رح نے اپنے مختصر انداز میں اس طرح فرمایا ہے کہ صلاۃ علی المیت جہاد اور اقامتِ حدود حسن لغیرہ کی قسم ثانی میں سے اسلئے ہیں کہ وہ معنی جن میں حُسن ہے یعنی حق مسلم کو ادا کرنا اور اللہ کے دشمنوں کو ہلاک کر کے (اعلاء کلمۃ اللہ کرنا) اور لوگوں کو معاصی سے روکنا نفسِ فعلِ مامور بہ یعنی صلاۃ علی المیت، جہاد اور اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس معنی کو ادا کرنے کے لئے کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ

الْغَيْرِ وَسُقُوطُهُ بِسُقُوطِ الْغَيْرِ.

ترجمہ:- اوران دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ (اس) غیر کے وجوب کے ساتھ واجب باقی رہے گا اور غیر کے ساقط ہونے سے واجب ساقط ہوجائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لعینہ کی دونوں قسموں کا حکم ایک تھا اسی طرح حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ جب تک وہ غیر جو معنیٔ حسن اور منشاء حسن ہے واجب ہیگا تب تک فعل مامور بہ کا وجوب بھی باقی رہیگا اور جب اس غیر کا وجوب ساقط ہوجائیگا تو فعلِ مامور بہ کا وجوب بھی ساقط ہوجائیگا چنانچہ مکلف پر جب تک نماز واجب رہیگی تب تک وضو کا وجوب بھی باقی رہے گا اور جب حیض ونفاس یا جنون وغیرہ کی وجہ سے نماز کا وجوب ساقط ہوجائے گا تو۔۔۔ وضو ء کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح جب تک نماز جمعہ واجب رہے گی تب تک سعی الی الجمعہ کا وجوب بھی باقی رہے گا اور اگر مرض یا سفر یا کسی دوسری وجہ سے جمعہ کی نماز کا وجوب ساقط ہوگیا۔ تو سعی الی الجمعہ کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا اسی طرح جب تک مسلمان کے حق کی ادائیگی واجب رہے گی تب تک صلاۃ علی المیت کا وجوب بھی باقی رہے گا۔ اور اگر مسلمان کے باغی ہونے یا رہزن ہونے کی وجہ سے اس کے حق کی ادائیگی ساقط ہوگئی تو صلاۃ علی المیت کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا۔ یعنی باغی اور راہزن کا مسلمانوں پر چونکہ کوئی حق نہیں ہے اسلئے مسلمانوں پر ان کی نماز جنازہ بھی واجب نہیں ہے اسی طرح جب تک روئے زمین پر دشمنانِ خدا یعنی غیر مسلم باقی رہیں گے تب تک جہاد کا وجوب باقی رہے گا اور اگر ساری مخلوق مسلمان ہوگئی اور کوئی دشمن خدا باقی نہ رہا تو جہاد کا وجوب ساقط ہوجائے گا اگرچہ ساری مخلوق کا مسلمان ہونا حدیث کے خلاف ہے " ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لن یبرح ہذا الدین قائما یقاتل علیہ عصابۃ من المسلمین حتی تقوم الساعۃ " یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا مسلمانوں کی ایک جماعت قیامت تک اس کے بارے میں قتال کرتی رہے گی۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قتال وجہاد قیامت تک باقی رہے گا اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ قیامت تک کفار اور دشمنانِ خدا باقی رہیں۔ بہرحال اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ساری مخلوق کا مسلمان ہونا ناممکن ہے پس اوپر بیان کردہ اصول کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ ساری مخلوق مسلمان ہوگئی تو جہاد کا وجوب ساقط ہوجائے گا۔ اسی طرح جب تک موجباتِ حد معاصی باقی رہیں گے تب تک اقامتِ حد کا وجوب باقی رہے گا اور اگر بالفرض کوئی موجب حد گناہ باقی نہ رہا تو حد کا وجوب ساقط ہوجائے گا۔

فَصْلٌ فِي النَّهْيِ وَهُوَ فِي صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِي صِفَةِ الْحُسْنِ مَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَضْعًا كَالْكُفْرِ وَالْعَبَثِ وَمَا الْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا.

ترجمہ:۔ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور وہ نہی صفت قبح میں اسی طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت حسن میں منقسم ہوتا ہے (ایک وہ) جو قبیح لعینہ وضعی ہے جیسے کفر اور بے فائدہ کام (دوم وہ) جو اس کے ساتھ عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطے سے شرعاً ملحق ہے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور اس کی بیع جو آباء کی صلبوں اور ماؤں کے رحموں میں ہے اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے۔

تشریح: لغت میں نہی کے معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور اصولیوں کی اصطلاح میں کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو "لا تفعل" کہنا نہی ہے۔ جس طرح مسمّٰی امر (جن صیغوں پر امر کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح مسمّٰی نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) بھی خاص کے قبیل سے ہے کیونکہ صیغۂ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ نہی فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ناہی (منع کرنے والا) حکیم ہے اور حکیم قبیح اور بری باتوں سے منع کرتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وینھی عن الفحشاء والمنکر" اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صیغۂ امر فعلِ مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا حکم کرتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاءِ ذی القربٰی" الآیۃ

مصنف رح فرماتے ہیں کہ جس طرح صفتِ حسن کے اعتبار سے امر کی تقسیم کی گئی ہے اسی طرح صفتِ قبح کے اعتبار سے نہی بھی منقسم ہے چنانچہ فرمایا کہ منہی عنہ (قبیح) کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور قطع نظر ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور متعلق ہیں اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح آیا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعی (۲) قبیح لعینہ شرعی۔ اس دوسری قسم کو تعبیر کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ قبیح لعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو من حیث الشرع عدم اہلیت اور عدم محلیت کے واسطے سے قبیح لعینہ کی قسم اول کے ساتھ ملحق ہو۔ قبیح لعینہ وضعی، وہ قبیح ہے جس کا قبح وضعی ہو یعنی ورودِ شرع سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی وضع ہی قبح عقلی کے لئے ہو۔ اور بغیر ورودِ شرع کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔

اور قبیح لعینہ شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔ مصنف رح نے قبیح لعینہ وضعی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ کفر اور عبث۔ کیونکہ واضع لغت نے لفظ کفر کو ایسے فعل کے لئے وضع کیا ہے جو فعل فی ذاتہ بغیر ورودِ شرع کے عقلاً قبیح ہے اسلئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفرانِ نعمت کا قبح عقولِ سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی بے پناہ اور بے شمار نعمتیں اس بات کا تقاضہ کرتی ہیں کہ بندہ اپنے رب حقیقی اور مالکِ

CamScanner

اصلی کا شکر ادا کرے، اور اس کی فرمانبرداری کرے، اسکی توحید کا دل وجان سے اعتراف کرے۔ الحاصل منعم کا شکر اور اس پر ایمان لانا عقلاً واجب اور مستحسن ہے اسی لئے حضرت امام ابو حنیفہ رہ نے فرمایا ہے اگر دنیا میں کوئی نبی نہ آتا تب بھی کائناتِ عالم کو دیکھ کر اور عقل سے سمجھ کر باری تعالیٰ کی توحید پر ایمان لانا اور اس کا شکر ادا کرنا واجب ہوتا۔ اسی بات کو حضرت شیخ الہند رہ نے اس طرح ذکر کیا ہے ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں سُن لو ؛ ہر تغیّر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

بہر حال جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ الغرض کفر اپنی ذات اور وضع کے اعتبار سے قبیح چیز ہے اور بغیر ورودِ شرع کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہے اور جب ایسا ہے تو کفر قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ اسی طرح عبث بھی قبیح لعینہ وضعی ہے کیونکہ عبث وہ فعل کہلاتا ہے جس میں کوئی فائدہ نہ ہو یا جس کا کوئی اچھا نتیجہ نہ ہو اور بے فائدہ اور بے نتیجہ کام اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوتا ہے اور بغیر ورودِ شرع کے محض عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کرنا ممکن ہے اور جب فعلِ عبث کی ذات میں قبح ہے اور بذریعہ عقل اس کا ادراک ممکن ہے تو فعلِ عبث بھی قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ مصنفؒ نے قبیح لعینہ شرعی کی مثال میں فرمایا ہے جیسا کہ محدث کی نماز، آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع۔ مضامین مضمون کی جمع ہے اور مضمون وہ پانی اور مادہ منویہ ہے جو باپ کی صلب میں ہوتا ہے اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس نر اونٹ سے حاصل ہوگا۔ ملاقیح، ملقوح یا ملقوحۃ کی جمع ہے اور ملقوحۃ وہ ہے جو ماں کے رحم میں ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کہے میں نے وہ بچہ فروخت کیا جو اس مادہ اونٹنی سے حاصل ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں پانی اور مادہ منویہ کی بیع ہوگی اور مادہ منویہ مال نہ ہونے کی وجہ سے محلِ بیع نہیں ہے۔ محدث کی نماز قبیح لعینہ شرعی اسلئے ہے کہ نماز فی نفسہا قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کے قبح کا ادراک ممکن ہو بلکہ نماز فی ذاتہا حَسَن ہے البتہ شریعتِ اسلام نے نماز کے لئے بندے کی اہلیت کو طہارت کی حالت میں منحصر کر دیا ہے یعنی بندہ اگر طاہر ہوگا تو نماز کا اہل ہوگا ورنہ نہیں۔ پس محدث شریعت کی رو سے چونکہ نماز کا اہل نہیں ہے اسلئے اس کا حدث کی حالت میں نماز ادا کرنا عبث اور بے فائدہ ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل عبث قبیح لعینہ وضعی ہے لہٰذا شریعت کے فیصلہ کے مطابق محدث کی نماز عدم اہلیت کے واسطہ سے اسی قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی اور محدث کی نماز کے قبح کا فیصلہ چونکہ شریعت نے کیا ہے اسلئے ہم نے اسکو قبیح لعینہ شرعی کہدیا ہے۔ اسی طرح آزاد، مضامین، ملاقیح کی بیع، قبیح ہے مگر اس کے قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ نہیں ہوا بلکہ ورودِ شرع سے معلوم ہوا ہے یعنی مذکورہ چیزوں کی بیع قبیح لعینہ شرعی اسلئے ہے کہ بیع فی نفسہ قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کے قبح کا ادراک ممکن ہو بلکہ بیع فی نفسہ حَسَن ہے مگر چونکہ شریعت نے محلِ بیع کے لئے مال متقوم ہونا شرط قرار دیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں آزاد، مافی اصلاب الآباء اور مافی ارحام الامہات مال نہیں ہیں اسلئے مذکورہ چیزوں کی بیع عبث اور فائدہ مطلوبہ یعنی ملک سے خالی ہوگی اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعلِ عبث، قبیح

لعینہ وضعی ہے لہٰذا شریعت کے فیصلہ کے مطابق مذکورہ چیزوں کی بیع عدم محل کے واسطہ سے قسم اول یعنی قبیح لعینہ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی اور ان چیزوں کی بیع کا قبح چونکہ ورودِ شرع سے معلوم ہوا ہے اسلئے اس کو قبیح لعینہ شرعی بھی کہہ دیا گیا۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ قبیح لعینہ کی دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ من کل وجہ غیر مشروع ہوتا ہے نہ ذاتاً مشروع ہوتا ہے اور نہ وصفاً مشروع ہوتا ہے اور جب ذاتاً اور وصفاً دونوں طرح غیر مشروع ہے تو دونوں قسموں میں فعل منہی عنہ باطل ہوگا۔

وَمَا قَبُحَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ مَلَجَاوَزَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْيِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِيْ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ

ترجمہ:- اور وہ جو ایسے معنی کی وجہ سے قبیح ہو جو اس کے غیر میں ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) وہ جس کے ساتھ معنی جمع ہوکر مجاور اور متعلق ہوں جیسے اذان کے وقت بیع، غصب کردہ زمین میں نماز اور حالت حیض میں وطی، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ، نہی کے بعد صحیح ہو، مشروع ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ (زوجِ ثانی کا) مطلقہ ثلاثہ کے ساتھ حیض کی حالت میں وطی کرنا اس کو زوجِ اول کے لئے حلال کر دیگا اور اس کی وجہ سے واطی کا احصان ثابت ہو جائیگا (دوم) وہ جس کے ساتھ معنی وصفاً متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ۔

تشریح:- اس عبارت میں قبیح لغیرہ کی تقسیم بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ قبیح لعینہ کی طرح قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لغیرہ مجاوراً (۲) قبیح لغیرہ وصفاً۔ قبیح لغیرہ مجاوراً کا مطلب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو، مگر وہ غیر اس فعل منہی عنہ کے لئے نہ وصف لازم ہو اور نہ اس کی حقیقت میں داخل ہو بلکہ وہ غیر فعل منہی عنہ کا مجاور اور متعلق ہو یعنی اس غیر اور فعل منہی عنہ کا اسطور پر اجتماع ہو کر دونوں جمع بھی ہو سکتے ہوں اور دونوں جدا بھی ہو سکتے ہوں۔ مصنف رح کی عبارت " ما جاوره المعنی جمعًا " سے یہی مراد ہے یعنی قبیح لغیرہ کی پہلی قسم وہ ہے جس میں فعلِ منہی عنہ کے ساتھ مجاور ہوکر وہ معنی جمع ہوں جس معنی کی وجہ سے فعل منہی عنہ میں قبح پیدا ہوا ہے پس جمعًا سے مراد اجتماع اور معیت ہے۔ یعنی فعل منہی عنہ اور اس معنی کے درمیان اجتماع اور معیت ہو اس طور پر کہ دونوں کا جمع ہونا بھی ممکن ہو اور دونوں کا جدا ہونا بھی ممکن ہو۔ جیسے اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع اور غصب کردہ زمین میں نماز اور حیض کی حالت میں وطی کرنا قبیح لغیرہ مجاوراً ہے۔ اسلئے کہ اذانِ جمعہ کے

18/1

وقت کی بیع فی ذاتہ امر مشروع ہے اور مفید ملک ہے اسکی ذات میں کوئی قبح نہیں ہے مگر سعی الی الجمعہ جو فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کیوجہ سے واجب ہوئی ہے بیع کیوجہ سے اس میں خلل واقع ہوتا ہے یعنی سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہونیکی وجہ سے اذان جمعہ کے وقت کی بیع قبیح ہوگئی الحاصل یہاں بیع کی ذات میں کوئی قبح نہیں ہے البتہ امر خارج یعنی سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے قبح آیا ہے لہٰذا یہ بیع قبیح لغیرہ ہوگی مگر یہ امر خارج یعنی سعی الی الجمعہ میں خلل کا واقع ہونا بیع کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ بیع کا مجاور ہے اور بیع سے جدائیگی کو قبول کرنے والا ہے اس طور پر کہ بیع تو موجود ہو مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع نہ ہو جیسے بائع اور مشتری جامع مسجد کی طرف چلتے چلتے راستے میں خرید وفروخت کرلیں تو اس صورت میں بیع تو پائی گئی مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع نہیں ہوا اور کبھی بیع تو موجود نہیں ہوتی مگر سعی الی الجمعہ میں خلل واقع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کوئی شخص اذانِ جمعہ کے بعد بیع تو نہ کرے البتہ راستے میں دوسرے کسی کام میں مشغول ہو جائے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ امر خارج جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ میں قبح آیا ہے اگر فعل منہی عنہ کا مجاور ہو اور انفکاک کو قبول کرتا ہو تو اس فعل منہی عنہ کو قبیح لغیرہ مجاوراً کہتے ہیں لہٰذا اذانِ جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگی۔ اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی ذاتہا تو مشروع ہے اس کی ذات میں کسی طرح کا کوئی قبح نہیں ہے مگر ملکِ غیر کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کرنے سے قبح پیدا ہوگیا۔ اور یہ ملکِ غیر کو مشغول کرنا ایسا ہے جو نماز کے مجاور ہے اور نماز سے جدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ ایک شخص اپنی مملوکہ زمین میں نماز ادا کرے تو اس صورت میں نماز تو موجود ہوگی مگر ملکِ غیر کو مشغول کرنا موجود نہیں ہوگا اور اگر کوئی شخص غصب کردہ زمین میں نماز تو نہ پڑھے البتہ اس میں سکونت اختیار کرے تو اس صورت میں ملکِ غیر کو مشغول کرنا تو موجود ہوگا مگر نماز کا پڑھنا موجود نہ ہوگا الحاصل یہاں بھی امر خارج یعنی ملکِ غیر کو مشغول کرنا جس کی وجہ سے نماز میں قبح آیا ہے چونکہ نماز سے مجاور ہے اور انفکاک کو قبول کرتا ہے اسلئے مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگا۔ اسی طرح اپنی منکوحہ کے ساتھ حالتِ حیض میں وطی کرنا فی نفسہ تو مشروع ہے لیکن اذیٰ (گندگی) کی وجہ سے قبح پیدا ہوگیا۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذیٰ" اور جو چیز غیر کی وجہ سے قبیح ہوتی ہے وہ چونکہ قبیح لغیرہ کہلاتی ہے اس لئے حالت حیض میں منکوحہ کے ساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور اذیٰ ایسی چیز ہے جو وطی کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس کا مجاور ہے اور اس سے جدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ اذیٰ (حیض) پایا جائے اور اس حالت میں وطی نہ کی جائے۔ اور اگر طہر کے زمانے میں وطی کی گئی... تو وطی موجود ہوگی مگر اذیٰ موجود نہیں ہوگا۔ الحاصل اذیٰ یعنی وہ غیر جس کی وجہ سے فعلِ منہی عنہ (وطی) میں قبح پیدا ہوا ہے فعلِ منہی عنہ کا مجاور ہے اور انفکاک کو قبول کرتا ہے لہٰذا حالتِ حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ مجاوراً ہوگا۔ مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ قبیح لغیرہ مجاوراً کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہوتا ہے البتہ قبحِ غیر کی وجہ سے مکروہ ہوتا ہے اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے چنانچہ اگر اذانِ جمعہ کے وقت بیع کی گئی تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی اور مفید ملک ہوگی اور اس کا مفیدِ ملک ہونا قبضہ پر موقوف نہ ہوگا اسی طرح اگر ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھی گئی تو وہ نماز ادا ہو جائے گی۔ اور اگر حالتِ حیض میں وطی کرلی گئی تو اس وطی سے اسی طرح احصان ثابت ہو جائے گا جسطرح طہر کی حالت میں وطی کرنے سے احصان ثابت ہوتا ہے۔

اس قسم میں فعل منہی عنہ چونکہ نہی کے بعد بھی مشروع اور صحیح ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو تین طلاقیں دیں اور پھر عدت کے بعد اس نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا اور اس زوج ثانی نے حالتِ حیض میں اس کے ساتھ دخول کیا تو یہ عورت زوجِ اول کے لئے حلال ہوجائے گی پس اس عورت کا زوج اول کے لئے حلال ہونا اس بات کی علامت ہے کہ حیض کی حالت میں وطی کرنا صحیح اور شرعًا معتبر ہے اسی طرح اس وطی سے احصان ثابت ہوجاتا ہے احصان کی شرط یہ ہے کہ انسان اپنی بیوی کے ساتھ مشروع طریقے پر وطی کرے پس اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ حالتِ حیض میں دخول کیا تو یہ شخص اس وطی کی وجہ سے محصَن ہوجائے گا چنانچہ اگر اس کے بعد اس نے زنا کیا تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ بہرحال حالتِ حیض میں وطی سے احصان کا ثابت ہونا بھی اس بات کی علامت ہے کہ یہ وطی صحیح اور شرعًا معتبر ہے۔

قبیح لغیرہ کی دوسری قسم قبیح لغیرہ وصفًا ہے۔ قبیح لغیرہ وصفًا کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر اور معنی جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ قبیح ہوا ہے فعلِ منہی عنہ کے لئے وصفِ لازم ہو اور اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ جیسے بیعِ فاسد اور صومِ یوم نحر اسلئے کہ بیع فاسد مثلاً غلام کی بیع شراب کے عوض اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیونکہ یہاں بیع کا رکن ایجاب و قبول بھی موجود ہے اور عاقدین بیع کے اہل بھی ہیں اور بیع کا محل یعنی مبیع مالِ متقوم بھی ہے بہرحال جب رکن بیع اہلیتِ عاقدین اور محلیتِ بیع سب موجود ہیں تو بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے درست ہوگی اس میں کسی طرح کا کوئی قبح نہ ہوگا مگر خمر جس کو ثمن قرار دیا گیا ہے چونکہ ایسی چیز ہے جس سے اجتناب واجب ہے اور مسلمان کے لئے اس کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا ناجائز ہے اسلئے خمر کے ثمن ہونے کی وجہ سے مذکورہ بیع فاسد اور قبیح ہوگی۔ الحاصل بیع فاسد کی ذات میں کوئی قبح نہیں ہے البتہ غیر کی وجہ سے قبح آیا ہے اور ایسے قبیح کو قبیح لغیرہ کہا جاتا ہے لہٰذا بیع فاسد قبیح لغیرہ ہوگی اور بیع چونکہ ثمن سے جدا نہیں ہوتی اسلئے بیع کے اندر ثمن وصفِ لازم کے مرتبہ میں ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ قبیح ہوتا ہے اگر فعل منہی عنہ کے لئے وصف لازم ہو اور اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو تو وہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفًا کہلاتا ہے۔ لہٰذا یہاں بھی بیع فاسد قبیح لغیرہ وصفًا کہلائیگی اور صوم یوم نحر قبیح لغیرہ وصفًا اس لئے ہے کہ روزہ صبح صادق سے لیکر غروب تک نیت کے ساتھ مفطراتِ ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے رکنے کا نام ہے اور یہ فی ذاتہٖ عبادت اور امر مستحسن ہے مگر اس میں اللہ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی اور اعراض کرنے کی وجہ سے قبح آیا ہے اس طور پر کہ یوم نحر باری تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور دعوت کا دن ہے اور بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے۔ گویا اصلی قبح تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قبح پیدا ہوگیا ہے اور جب ایسا ہے تو یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہٖ ہوگا اور وہ غیر یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض جو نحر یوم نحر کے روزے کے لئے وصفِ لازم ہے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا ہے اسلئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفًا ہوگا۔ فاضل مصنف رحمہ نے اس قسم کا حکم بیان نہیں فرمایا ہے لیکن بقول شارح نامی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس

قسم میں فعل منہی عنہ فاسد ہوتا ہے اسلئے کہ اس قسم میں قبحِ فعل منہی عنہ کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے کہ اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف قسم اول کہ اس میں قبح چونکہ فعل منہی عنہ کے ساتھ متصل نہیں ہوتا بلکہ مجاور ہوتا ہے اسلئے قسم اول میں فعل منہی عنہ مکروہ ہوگا۔ اور حکم بقدر دلیل ثابت ہوگا یعنی قسم اول میں فعل منہی عنہ کے ساتھ قبح کا اتصال چونکہ زیادہ نہیں ہوتا ہے اسلئے اس قسم میں فعلِ منہی عنہ مکروہ ہوگا اور قسم ثانی میں قبح کا اتصال فعلِ منہی عنہ کے ساتھ چونکہ زیادہ ہوتا ہے اسلئے اس قسم میں فعلِ منہی عنہ فاسد ہوگا۔

وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيْرِ

ترجمہ:۔ اور افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوگی اور افعال شرعیہ سے نہی قسم اخیر پر محمول ہوگی۔

تشریح:۔ مقصد مصنف رح پر کلام کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی مراد کے بارے میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حواس کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو دوسرا قول یہ ہے کہ افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی ورودِ شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اور شریعت وارد ہونے کے بعد ان میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو بلکہ اپنی سابقہ حالت پر باقی ہوں جیسے قتل، زنا اور شرب خمر کہ ان کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں یعنی جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں اور افعال شرعیہ کی مراد کے بارے میں پہلا قول یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو دوسرا قول یہ ہے کہ افعال شرعیہ وہ افعال کہلاتے ہیں جن کے معانی ورودِ شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں۔ مثلاً نماز، روزہ، بیع، اجارہ اور دوسری عبادات اور معاملات ہیں اسلئے کہ صلاۃ (نماز) کے اصلی معنی دعاء کے ہیں یا دونوں سرین کو حرکت دینے کے ہیں مگر شریعت وارد ہونے کے بعد اس کے اصلی معنی پر چند چیزوں (قیام، قرأت، رکوع، سجود) اور چند شرطوں (حدث اور خبث سے پاک ہونا، ستر عورت، استقبال قبلہ اور نیت) کا اضافہ کر دیا گیا ہے اسی طرح صوم (روزہ) کے لغوی معنی امساک کے ہیں لیکن ورودِ شرع کے بعد اس پر وقت (صبح صادق تا غروب) نیت، حیض ونفاس سے طہارت اور ایمان شرعی کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح بیع کے اصل معنی تو مبادلۃ المال بالمال کے ہیں لیکن شریعت نے اس پر کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا ہے مثلاً عاقدین کا عاقل ہونا معقود علیہ کا محل بیع ہونا، مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا۔ عاقدین کا آپس میں ایک دوسرے کے کلام کا سننا اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل فقہ کی کتابیں ہیں۔ اسی طرح اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت نے اس پر چند باتوں کا اضافہ کر دیا ہے مثلاً شئے مستاجر معلوم ہو، اجرت معلوم ہو، مدت اجارہ معلوم ہو۔ شئے مستاجر سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو۔ الغرض جن افعال کے معانی ورودِ شرع سے متغیر ہو گئے ہوں ان افعال کو افعالِ شرعیہ

کہا جاتا ہے۔ اس تمہید کے بعد مصنف رہ کا اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ وہ نہی جو افعال حسیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو یعنی نہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر قرینہ موجود ہو اور نہ قبیح لغیرہ ہونے پر قرینہ موجود ہو تو وہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی اس نہی سے فعل منہی عنہ کا قبیح لعینہ ہونا ثابت ہوگا اور فعل منہی عنہ کی مشروعیت معدوم ہو جائے گی۔ الّا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ اور دلیل موجود ہو مثلاً حالتِ حیض میں وطی کرنا اگرچہ فعل حسّی ہے لیکن اس پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہے کیونکہ قرینہ اور دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول " قل ہو اذی " اس بات پر شاہد ہے کہ حالت حیض میں وطی سے نہی معنیٰ اذی کی وجہ سے ہے لعینہ نہیں ہے۔ لہٰذا حالت حیض میں وطی سے نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگا۔ اور جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو اور قرینہ سے خالی ہو وہ نہی قبیح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوگی۔ یعنی اس نہی سے فعل منہی عنہ کا قبیح لغیرہ وصفاً ہونا ثابت ہوگا اور فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت معدوم نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی، الّا یہ کہ اس کے قبیح لعینہ ہونے پر کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح اگرچہ افعالِ شرعیہ میں سے ہیں لیکن ان پر وارد شدہ نہی دلیل کی وجہ سے قبیح لعینہ پر محمول ہے اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بیع میں مبیع معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور باطل اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوتا ہے لہٰذا مضامین اور ملاقیح کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہو وہ چونکہ قبیح لعینہ کہلاتی ہے اسلئے بیع مضامین اور بیع ملاقیح پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔ مضامین اور ملاقیح کی تعریف وتفصیل سابق میں گزر چکی ہے وہاں ملاحظہ فرمایا جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ

ترجمہ :- اور حضرت امام شافعی رہ نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا ہے کہ نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی مگر دلیل کے ساتھ اسلئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں پس مطلق نہی اس کے کامل کی طرف راجع ہوگی جیسا کہ امر

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی فعل منہی عنہ کے قبیح لغیرہ وصفاً ہونے پر دلالت کرتی ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے لیکن حضرت امام شافعی رہ کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے یعنی نہی فعل حسّی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر دونوں صورتوں میں فعلِ منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ پس حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک زنا اور شرب خمر کی حرمت اور صوم یوم نحر کی حرمت برابر ہے یعنی جسطرح زنا اور شرب خمر نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں اسی طرح صوم یوم نحر، نہی کی وجہ سے فعلِ شرعی ہونے کے

CamScanner

کے باوجود قبیح لعینہ ہے۔ اور جب یہ تمام افعال نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ ہیں تو یہ تمام افعال باطل ہوں گے کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے وہ چیز باطل ہوتی ہے۔ الغرض امام شافعی رح کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر وارد ہو دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا۔ یعنی اگر قبیح لعینہ کے خلاف کوئی دلیل موجود ہو تو اس صورت میں وہ نہی قبیح لعینہ کے خلاف یعنی قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی۔ جیسے حالت حیض میں وطی کرنا۔ دلیل یعنی باری تعالیٰ کے قول "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوھن حتی یطھرن" کی وجہ سے قبیح لغیرہ ہے اور اذانِ جمعہ کے بعد بیع، "فاسعوا الی ذکر اللہ" کی وجہ سے قبیح لغیرہ ہے۔ حضرت امام شافعی رح کی طرف سے دلیل ذکر کرتے ہوئے فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ نہی کی حقیقتِ لغویہ اگرچہ طلبِ کف عن الفعل ہے لیکن حقیقتِ شرعیہ یہ ہے کہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرے یعنی اصطلاحِ شرع میں نہی، قبح کے لئے موضوع ہے جیسا کہ امر کی حقیقتِ لغویہ اگرچہ طلبِ فعل ہے لیکن حقیقتِ شرعیہ یہ ہے کہ امر، فعل مامور بہ میں حسن کا تقاضہ کرے یعنی شریعت اسلام میں امر کی وضع، حُسن کے لئے ہے۔ حاصل یہ کہ امر لغۃً طلبِ فعل کے معنی میں حقیقت ہے اور شرعاً حُسن کے معنی میں حقیقت ہے اور نہی لغۃً طلبِ کف عن الفعل کے معنی میں حقیقت ہے اور شرعاً قبح کے معنی میں حقیقت ہے اور بحثِ امر اور بحثِ نہی دونوں جگہ میں حقیقت شرعیہ مراد ہے نہ کہ حقیقت لغویہ پس حقیقتِ شرعیہ کی رو سے نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے جیسا کہ امر حُسن کا تقاضہ کرتا ہے اور امر کی بحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امرِ مطلق یعنی قرائن سے خالی امر تم حنفیوں کے نزدیک، حُسن کے فردِ کامل یعنی حَسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے لہٰذا مطلق نہی یعنی قرائن سے خالی نہی، قبح کے فردِ کامل یعنی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی نہی افعال شرعیہ پر وارد ہو یا افعال حسیہ پر دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ میں قبح کا فرد کامل ثابت ہوگا یعنی فعل منہی عنہ دونوں صورتوں میں قبیح لعینہ ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِيْ حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوْعٍ لَهٗ اَيَبْقٰى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهٖ مَشْرُوْعًا مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَاهُوَ جَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهٖ كَالْقِصَاصِ

ترجمہ:- اور ظہار سے اعتراض لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہمارا کلام ایسے حکم مطلوب میں ہے جو حکم ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو سبب اس حکم کے لئے مشروع ہو۔ کیا سبب پر نہی وارد ہونے کے باوجود وہ سبب اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع ہوگا۔ بہرحال وہ حکم جو ایسی جزاء ہے جس کو زاجر اور مانع بناکر مشروع کیا گیا ہے تو وہ حکم اپنے سبب کی حرمت پر اعتماد کریگا۔ جیسا کہ قصاص۔

تشریح:- اس عبارت میں حضرت امام شافعی رح پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ جو نہی فعلِ شرعی پر وارد ہوتی ہے وہ فعلِ منہی عنہ

میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے اور جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے وہ چیز باطل ہوتی ہے، اسکی مشروعیت معدوم ہو جاتی ہے احکام شرع میں سے کوئی حکم اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ظہار (اپنی بیوی کو محرماتِ ابدیہ کے کسی ایسے عضو کے ساتھ تشبیہ دے جس کی طرف دیکھنا اس کو منع ہو) فعل شرعی ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "منکراً من القول وزوراً" سے مستفاد ہے اور ظہار جو فعلِ شرعی ہے منہی عنہ ہونے کے باوجود حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک بھی کفارہ کا سبب ہے۔ اور کفارہ عبادتِ شرعیہ ہے اور عبادتِ شرعیہ اور حکم مشروع کا سبب بھی مشروع ہوتا ہے۔ لہٰذا ظہار منہی عنہ ہونے کے باوجود مشروع ہوگا اور نہی کی وجہ سے اسکی مشروعیت معدوم نہ ہوگی حالانکہ امام شافعی رہ کے مذہب کے مطابق فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت معدوم اور باطل ہو جانی چاہیئے تھی۔ بہرحال جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ فعل شرعی نہی کی وجہ سے قبیح لعینہ نہیں ہوتا اور اس کی مشروعیت معدوم نہیں ہوتی بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے اور اس کی مشروعیت باقی رہتی ہے۔ جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔ حضرت امام شافعی رہ کیطرف سے جواب دیتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا کہ ہمارا کلام اس نہی میں ہے جو نہی ایسے فعل شرعی یعنی سبب پر وارد ہو جو سبب ایسے حکم کے لئے مشروع ہو جو حکم شرعاً مطلوب ہو۔ یعنی ہمارا کلام اس بارے میں ہے کہ اگر حکم بھی شرعاً مطلوب ہو اور اس کا سبب بھی مشروع ہو اور پھر سبب یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو جائے تو کیا ورودِ نہی کے بعد مذکورہ سبب یعنی فعل شرعی..... اس حکم کے لئے سبب رہے گا اور وہ حکم اس سبب کی وجہ سے مشروع ہوگا یا نہیں۔ پس امام شافعی رہ کے نزدیک ورودِ نہی کے بعد مذکورہ سبب یعنی فعل شرعی اس حکم کے لئے سبب نہیں رہے گا بلکہ اس کی مشروعیت معدوم اور باطل ہو جائے گی اور جب سبب، سبب نہیں رہا تو اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک ورودِ نہی کے بعد سبب علیٰ حالہٖ سبب ہے اور اس کی مشروعیت معدوم نہیں ہوئی ہے لہٰذا اس کی وجہ سے حکم بھی مشروع رہے گا مثلاً بیع سبب ہے اور ملک اس کا حکم ہے اور کسی مُفسِدِ بیع شرط کی وجہ سے بیع پر نہی وارد ہو گئی تو امام شافعی رہ کے نزدیک یہ بیع سبب نہیں رہے گی بلکہ اس بیع کی مشروعیت باطل اور معدوم ہو جائے گی اور جب یہ بیع سبب نہ رہی تو اس کا حکم یعنی ملک بھی مشروع نہ ہوگی اور بیع فاسد میں سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم یعنی ملک کی مشروعیت معدوم ہو گئی تو مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد بھی مبیع پر مشتری کی ملک ثابت نہ ہوگی اور احناف کے نزدیک چونکہ ورودِ نہی کے بعد بھی بیع فاسد کی سببیت باقی رہتی ہے اسلئے ان کے نزدیک اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع رہے گا اور جب حکم مشروع رہا تو قبضہ کرنے کے بعد مشتری کی ملک بھی ثابت ہو جائیگی۔ الحاصل امام شافعی رہ کہتے ہیں کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ اگر سبب یعنی فعل شرعی بھی مشروع ہو اور اس کا حکم بھی مشروع ہو اور پھر سبب مشروع یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو جائے تو وہ سبب معدوم ہو جائے گا اسکی مشروعیت باطل ہو جائے گی اور احکام شرع میں سے کوئی حکم اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔ اور رہا ظہار تو وہ سبب مشروع نہیں ہے بلکہ "منکراً من القول وزوراً" کی وجہ سے حرام ہے اور حرام اور غیر مشروع ہونے کے باوجود اس کے ساتھ کفارہ کا حکم اسلئے متعلق کیا گیا ہے کہ کفارۂ ظہار ایسی جزاء ہے جس کو

فعل حرام یعنی ظہار کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور جو حکم فعل حرام کے ارتکاب سے روکنے کے لئے جزاءً مشروع کیا گیا ہو وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کا سبب حرام ہو جیسا کہ قصاص ایسی جزاء ہے جو فعل حرام یعنی ناحق قتل عمد کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے لہذا یہ قصاص اس بات کا تقاضہ کریگا کہ ناحق قتلِ عمد حرام ہو۔ پس قتل اور ظہار کا حرام ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ دونوں جزاء واجب کرنے کا سبب واقع ہوں بلکہ ان کا حرام ہونا ایجاب جزاء کے لئے سبب ہونے کو متحقق کریگا یعنی ناحق قتل عمد اور ظہار چونکہ حرام ہیں اسلئے یہ دونوں جزاء (کفارہ اور قصاص) واجب کرنے کا سبب ہیں۔ الحاصل جب امام شافعی رح کا کلام اس حکم میں ہے جو حکم شرعاً مطلوب ہو اور اس سبب میں ہے جو سبب مشروع ہو اور ظہار نہ سبب مشروع ہے اور نہ کفارہ ایسا حکم ہے جو شرعاً مطلوب ہو بلکہ کفارہ کو جزاءً فعلِ حرام کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کیا گیا ہے تو ظہار کو لیکر حضرت امام شافعی رح پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِي النَّهْيِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاَقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِي مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ تُوْجَبُ اِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا۔

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے عدم فعل کو طلب کیا جاتا ہے جو عدم فعل بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف منسوب ہو پس نہی (مکلف کی طرف سے فعل منہی عنہ کے) متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے تاکہ بندہ مبتلا ہو جائے اس بات کے درمیان کہ وہ فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رک کے تو اس رکنے پر اس کو ثواب دیا جائے اور اس بات کے درمیان کہ بندہ فعل منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرے تو اس کو اس کرنے پر عذاب دیا جائے۔ نہی کے بارے میں یہی حکم اصلی ہے بہر حال قبح تو وہ نہی کی وجہ سے وصف قائم ہے اس

کے حکم کو متحقق کرنے کے لئے اس نہی کی وجہ مقتضیٰ (بالصیغۂ اسم مفعول) ثابت ہو جائے گا۔ پس قبح کو ایسے طریقہ پر ثابت کرنا جائز نہ ہوگا کہ اس سے وہ چیز باطل ہو جائے جس نے اس قبح کو ثابت کیا ہے اور اس کا تقاضہ کیا ہے بلکہ اصل (نہی) پر اسی جگہ میں عمل کرنا واجب ہوگا اور مقتضیٰ (اسم مفعول) پر بقدر امکان عمل کرنا واجب ہوگا اور وہ بقدرِ امکان عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف بنا دیا جائے۔ لہٰذا منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا اور جواہر فاسدہ کی طرح فاسد ہو جائے گا اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے پس مشروع، نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ احرام فاسد، لہٰذا مشروعات کے مراتب کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے فعلِ منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اس طریقہ پر واجب ہوگا۔

تشریح پہلے گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک جو نہی افعال شرعیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لغیرہ وصفاً پر محمول ہوتی ہے یعنی اس نہی کی وجہ سے فعلِ منہی عنہ کا قبیح لغیرہ وصفاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہتی ہے معدوم نہیں ہوتی۔

مصنف رحمہ نے احناف کی طرف سے اسی پر دلیل پیش فرمائی ہے مگر اس دلیل کی بنیاد چند باتوں پر ہے۔ پہلی بات جس کو "ان النہی یراد بہ" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ نہی وہ ہے جس کے ذریعہ عدم فعل یعنی فعل کے نہ کرنے کو طلب کیا جاتا ہے مگر یہ نہ کرنا بندوں کے کسب اور اختیار سے ہوتا ہے یعنی نہی کی صورت میں فعل کا نہ کرنا بندوں کا اختیاری عمل ہے اور جب عدم فعل (نہ کرنا) بندوں کا اختیاری عمل ہے تو نہی اس بات کا تقاضہ کرے گی کہ فعلِ منہی عنہ بندوں کی طرف سے متصور الوجود ہو کیونکہ اگر فعل منہی عنہ متصور الوجود نہیں ہوگا تو بندوں کا اختیار سلب ہو جائے گا اسلئے کہ جب ایک چیز کا وجود متصور اور ممکن نہیں ہے تو اس کے نہ کرنے میں بندے کے اختیار کو کیا دخل ہے بندہ اس کے نہ کرنے پر مجبور ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اختیار سے اختیارِ شرعی مراد ہے نہ کہ اختیار حسی اور اختیارِ شرعی وہ اختیار کہلاتا ہے جو مکلف کو از جانبِ شارع حاصل ہوتا ہے۔ بہرحال بندے کے اختیار کو برقرار رکھنے کے لئے فعلِ منہی عنہ کا متصور الوجود اور ممکن الوجود ہونا ضروری ہے مثلاً حسیات میں اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر مخاطب کے سامنے پانی موجود ہو اور پھر اس سے کہا جائے لَا تَشْرَبْ مت پیو۔ تو یہ نہ پینا مخاطب کا اختیاری عمل ہے اور نہ پینا اختیاری عمل اسلئے ہے کہ فعلِ منہی عنہ یعنی پینا ممکن الوجود اور متصور الوجود ہے اور اگر پانی مخاطب کے سامنے موجود نہ ہو اور پھر اس سے لَا تَشْرَبْ کہا جائے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ یعنی پانی پینا چونکہ متصور الوجود اور ممکن الوجود نہیں ہے اسلئے مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے نہ ہوگا بلکہ اس کا نہ پینا غیر اختیاری اور جبری عمل ہوگا اور جب اس صورت میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے تو یہ لَا تَشْرَبْ یعنی پانی پینے سے منع کرنا نہی نہیں کہلائیگا بلکہ نفی کہلائیگا۔ نہی اور نفی کے درمیان یہی فرق ہے کہ نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ متصور الوجود ہوتا ہے اور عدم فعل بندے کے اختیار سے ہوتا ہے۔ اور نفی کی صورت میں فعل منہی عنہ متصور الوجود نہیں ہوتا ہے اور عدم فعل بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا ہے۔ بہرحال نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ کے متصور الوجود اور ممکن الوجود ہونے کی وجہ سے جب بندہ فعل منہی عنہ کے نہ کرنے میں مختار ہے تو وہ اس فعل منہی عنہ

کے کرنے اور نہ کرنے کے درمیان مبتلا ہوگا یعنی اگر اس نے اس فعل منہی عنہ کو نہ کیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر اس کو کر ڈالا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔ مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ نہی کے سلسلہ میں حکمِ اصلی یہ ہی ہے کہ فعل منہی عنہ مکلف کیطرف سے متصور الوجود اور ممکن الوجود ہو تا کہ اپنے اختیار سے ترک کرنے کی وجہ سے اس کو ثواب کا مستحق قرار دیا جائے اور اپنے اختیار سے کرنے کی وجہ سے اس کو عذاب کا مستحق قرار دیا جائے۔ اور اگر فعلِ منہی عنہ، متصور الوجود نہ ہو اور اس کے نہ کرنے میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو تو اس صورت میں اس فعلِ منہی عنہ سے رکنے کا نام نہی نہ ہوگا بلکہ نفی اور نسخ ہوگا اور نفی اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگی کہ فعلِ منہی عنہ شرعًا متصور الوجود نہیں رہا بلکہ معدوم ہوگیا۔

دوسری بات جس کو "فاما القبح وصف" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ قبح، نہی کی حقیقتِ شرعیہ نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح کا مذہب ہے بلکہ قبح ایک ایسا وصف ہے جو نہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وہ نہی کے تقاضہ کی وجہ سے حکمِ نہی کو متحقق کرنے کے لئے ضرورتًا ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ کے اندر قبح حکمِ ناہی کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ ناہی یعنی شارع حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے بلکہ قبیح اور بری باتوں سے منع کرتا ہے۔ بہرحال جب نہی، حکمِ ناہی کی وجہ سے فعلِ منہی عنہ کے اندر قبح کا تقاضہ کرتی ہے تو نہی مقتضِی۔ (بصیغۂ اسم فاعل) اور قبح مقتضٰی (بصیغۂ اسم مفعول) ہوگا۔

تیسری بات جس کو "فلا یجوز تحقیقہ" سے بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ مقتضٰی (بفتح الضاد) کو ایسے طریقے پر متحقق اور ثابت کرنا جس سے مقتضِی (بکسر الضاد) باطل ہو جائے، درست نہیں ہے یعنی مقتضٰی (بالفتح) مقتضِی (بالکسر) کی تصحیح کے لئے ہوتا ہے اسکو باطل کرنے کے لئے نہیں ہوتا۔ ان تینوں باتوں کا خلاصہ یہ ہے (۱) نہی کی صورت میں فعل منہی عنہ کے اندر شارع کی جانب سے بندے کو اختیار حاصل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود منہی عنہ کے قبح کی وجہ سے شارع اس کو اس فعل منہی عنہ کے ارتکاب سے منع کر دیتا ہے (۲) قبح، نہی کی حقیقت نہیں ہے بلکہ فعلِ منہی عنہ کا وصف ہے جو حکمِ ناہی کی وجہ سے منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے (۳) مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضِی (بالکسر) کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ ان بنیادی باتوں کو ذہن نشین فرمانے کے بعد دلیل ملاحظہ فرمائیے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر حضرت امام شافعی رح کے مذہب کے مطابق یہ تسلیم کر لیا جائے کہ افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی فعلِ منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے تو اس صورت میں مقتضٰی (بالفتح) یعنی قبح کو ثابت کرنے کے لئے مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس طور پر کہ فعلِ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا مطلب یہ ہے کہ منہی عنہ کی ذات میں قبح ہے، اور جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے اس کو کرنے کا شرعًا اختیار نہیں ہوتا اور جس چیز کو کرنے کا شرعًا اختیار نہ ہو وہ چیز شرعًا متصور الوجود اور ممکن الوجود نہیں ہوتی۔ اور پہلی بات کے تحت گذر چکا ہے کہ جو چیز متصور الوجود اور ممکن الوجود نہ ہو اس کا نہ کرنا بندے کے اپنے اختیار سے نہیں ہوتا بلکہ بندہ اس کے نہ کرنے پر شرعًا مجبور ہوتا ہے اور کسی کام کے نہ کرنے پر بندہ کا شرعًا مجبور ہونا اور اس کے اختیار کا شرعی دخل نہ ہونا نفی اور نسخ کی صورت میں ہوتا ہے نہی کی صورت میں نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ بس حضرت امام شافعی رح کے مذہب کی بنیاد پر اگر فعلِ شرعی پر نہی وارد ہونے سے فعلِ منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دیدیا جائے

تو وہ نہی باقی نہ رہے گی بلکہ نفی ہو جائے گی اور جب نہی نفی ہو گئی تو مقتضٰی (بالفتح) یعنی قبح کو ثابت کرنے کے لئے مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل کرنا لازم آیا حالانکہ تیسری بات کے تحت گذر چکا ہے کہ مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے کیلئے مقتضِی (بالکسر) کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ الغرض امام شافعی رح کے مذہب سے یہ خرابی لازم آتی ہے اور جب امام شافعی رح کے مذہب میں یہ خرابی ہے تو احناف کے مذہب کے مطابق افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے فعل منہی عنہ کو قبیح لغیرہ ماننا واجب ہو گا یعنی ورودِ نہی کی جگہ (فعل منہی عنہ) میں اصل (نہی) پر عمل کرنا واجب ہو گا اور بقدر امکان مقتضٰی (بالفتح) یعنی قبح پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ ورودِ نہی کی جگہ یعنی فعل منہی عنہ میں نہی پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نہی کو اسکی حقیقت پر باقی رکھنے کے لئے فعل منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہے اور مقتضٰی (بالفتح) پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مقتضٰی یعنی قبح کو فعل مشروع کا وصف قرار دیدیا جائے اور اس قبح کی وجہ سے مکلّف کو اس فعل منہی عنہ کے ارتکاب سے روک دیا جائے اور جب ایسا ہے تو فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو گا اور اپنے وصف یعنی قبح کی وجہ سے غیر مشروع اور ممنوع عنہ ہو گا اور وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گا جیسا کہ فاسد اور خراب موتی کہ اسکی اصل اور ذات تو باقی رہ جاتی ہے لیکن اس کی چمک دمک اور صفائی باقی نہیں رہتی ہے پس وہ فاسد موتی قیامِ فساد کے باوجود اپنی اصل کے اعتبار سے قابل انتفاع ہوتا ہے۔ اور ان دونوں باتوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور غیر مشروع ہو یعنی نہی کی وجہ سے فساد کا احتمال رکھتا ہو مثلاً ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور پھر وقوفِ عرفہ سے پہلے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گیا پس یہ احرامِ فاسد اور حجِ فاسد اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اس پر تمام ارکانِ حج کا بجالانا واجب ہے اور فعلِ ممنوع یعنی جماع کی وجہ سے اس پر جزاء واجب ہے اور یہ احرام اور حج اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر یہ شخص اس احرام پر گذر گیا اور ارکانِ حج کو بجالایا تو فریضۂ حج سے سبکدوش نہ ہو گا اور اس پر آئندہ سال حج کی قضا کرنا واجب ہو گا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ فساد اور مشروعیت دونوں باتیں شرعاً جمع ہو سکتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اور جب یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں تو فعلِ منہی عنہ کے مشروع ہونے کو اسی انداز پر ثابت کرنا واجب ہو گا کہ فعل منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تاکہ مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت ملحوظ رہے۔ مشروعات کے مراتب کی رعایت تو یہ ہے کہ اصل یعنی نہی کو اس کے مرتبہ میں اتارا جائے یعنی منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیدیا جائے اور تابع یعنی منہی عنہ کے قبیح ہونے کو اس کے مرتبہ میں رکھا جائے یعنی تابع کو اصل (نہی) کے لئے مُبطل قرار نہ دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے منہی عنہ کو قبیح لعینہ قرار دیکر اصل یعنی نہی کو باطل کر دیا ہے اور نہی کو نفی کر دیا ہے۔ اور محافظتِ حدود یہ ہے کہ نہی کو نہی رکھا جائے اور نفی کو نفی رکھا جائے ایسا نہیں کہ مشروعات میں نہی اور نفی دونوں کو ایک کر دیا جائے جیسا کہ امام شافعی رح نے دونوں کو ایک کر دیا ہے۔ الحاصل جب مشروعات کے مراتب کی رعایت اور ان کے حدود کی محافظت کا تقاضہ یہ ہے کہ فعلِ منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو یہ فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہو گا نہ کہ قبیح لعینہ کیونکہ یہ بات

قبیح لغیرہ میں ہوتی ہے قبیح لعینہ میں نہیں ہوتی ۔ قبیح لعینہ تو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے ۔
بہرحال بالدلیل یہ بات ثابت ہوگئی کہ افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونے سے فعل منہی عنہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے جیسا کہ حضراتِ احناف کا مذہب ہے اور قبیح لعینہ نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت امام شافعی رح کا مذہب ہے ۔

وَعَلٰی هٰذَا الْأَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُكْنِهٖ فِیْ مَحَلِّهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوَّمٍ فَيَصْلُحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا لَا بَاطِلًا ۔

ترجمہ :۔ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ خمر کے عوض بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اس کے رکن کا اس کے محل میں پایا جانا ہے اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ ثمن ہے کیونکہ خمر مال غیر متقوم ہے پس وہ من وجہ ثمن ہو سکتا ہے نہ کہ من وجہ ، لہٰذا یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل ۔

تشریح :۔ مصنف رح نے احناف کی بیان کردہ مذکورہ اصل (کہ افعالِ شرعیہ سے نہی فعل منہی عنہ کے اندر قبح لغیرہ ثابت کرتی ہے یعنی وہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے) پر چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیع بالخمر یعنی خمر کے عوض مثلاً غلام فروخت کرنا قبیح لغیرہ ہے یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ بیع کی اصل اور ذات یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے محل میں پایا جائے اور ایجاب و قبول کے ساتھ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بیع کا رکن ہے اور اس جگہ یہ بات موجود ہے اسلئے کہ غلام بھی مال ہے اور خمر بھی مال ہے اور ایجاب و قبول اور باہمی رضامندی بھی موجود ہے ۔ خمر مال اسلئے ہے کہ مال وہ کہلاتا ہے جس کی طرف انسان کی طبیعت مائل ہو اور وقتِ ضرورت تک اس کی ذخیرہ اندوزی ممکن ہو یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصلحتوں کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو ۔ اور خمر کی طرف چونکہ انسان کی طبیعت کا میلان بھی ہوتا ہے اور وقتِ ضرورت تک اس کی ذخیرہ اندوزی بھی ممکن ہے ۔ اسلئے خمر مال ہے اور جب خمر مال ہے تو اصل یعنی رکنِ بیع محلِ بیع میں پایا گیا اور جب رکنِ بیع محلِ بیع میں پایا گیا تو یہ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی ۔ البتہ خمر غیر متقوم ہے کیونکہ متقوم وہ چیز کہلاتی ہے جس کے عین یا اس کی قیمت سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہو ۔ حالانکہ مسلمان کے حق میں خمر ایسی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر خمر سے اجتناب واجب ہے اور کسی مسلمان کی خمر تلف کرنے سے مسلمان پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے پس خمر چونکہ مال ہے اسلئے خمر من وجہ ثمن ہوسکتی ہے اور چونکہ غیر متقوم ہے اسلئے من وجہ ثمن نہیں ہوسکتی ہے اور خمر کے غیر متقوم ہونے ہی کی وجہ سے اسکو مبیع بنانا درست نہیں ہے کیونکہ بیع کے اندر مبیع اصل ہوتی ہے اور ثمن تابع ہوتا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ

عقدِ بیع، مبیع کی طرف منسوب ہوتا ہے ثمن کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور عقدِ بیع کی صحت کے لئے مبیع کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری ہے ثمن کا مملوک اور مقدور التسلیم ہونا ضروری نہیں ہے اور بیع کے اندر مبیع اسلئے بھی اصل ہے کہ بیع میں عین یعنی مبیع مقصود ہوتی ہے اور رہا ثمن تو وہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہوتا ہے۔ بس چونکہ ثمن، اصل (مبیع) پر اسی طرح موقوف ہوتا ہے جسطرح وصف موصوف پر موقوف ہوتا ہے اسلئے ثمن وصف کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور پہلے گذر چکا ہے کہ خمر کے غیر متقوم ہونے کی وجہ سے ثمن یعنی اس وصف میں قبح اور خلل واقع ہے لہٰذا اس خلل اور قبح کی وجہ سے مذکورہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی اور جب مذکورہ بیع یعنی غلام کو خمر کے عوض فروخت کرنا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے یعنی بیع کے رکن اور مقصودِ بیع یعنی مبیع میں کوئی خلل اور فساد نہیں ہے، اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے یعنی ثمن جو وصف کے مرتبہ میں ہے اس میں خلل واقع ہے تو یہ بیع قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگی اور قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوگی اور رکنِ بیع اور مقصودِ بیع میں چونکہ کوئی فساد اور خلل نہیں ہے اسلئے یہ بیع قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔

> وَكَذٰلِكَ بَيْعُ الرِّبٰوا غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِى الْعِوَضِ وَكَذٰلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِى مَعْنَى الرِّبٰوا

ترجمہ:۔ اسی طرح بیع الربا اپنے وصف کے ساتھ غیر مشروع ہے اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرطِ فاسد ربوا کے معنی میں ہے۔

تشریح:۔ دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مصنف رحنے فرمایا ہے کہ بیع بالخمر کی طرح بیع ربوا بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ ربوا نام ہے ایسے معاوضۂ مال بالمال کا جس میں احد العاقدین کے لئے فضل اور زیادتی ہو اور وہ اس زیادتی کا مستحق عقدِ معاوضہ کی وجہ سے ہوتا ہو یعنی دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر یعنی مکیلی یا موزونی ہونے میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو۔ مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کے ہاتھ ایک سو درہم ایک سو پچیس درہم کے عوض فروخت کردے اور وہ دوسرا شخص اسکو قبول کرے تو یہ بیع ربوا ہے اور بیع ربوا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اسلئے ہے کہ رکنِ بیع یعنی ایجاب و قبول کے ساتھ مبادلۂ مال بالمال بالتراضی پایا گیا ہے لیکن مبادلۂ تامہ نہیں پایا گیا ہے یعنی دونوں عوضوں کے درمیان پورے طور پر مساوات نہیں پائی گئی ہے۔ الحاصل اصلِ مبادلہ تو حاصل ہے لیکن اس کا وصف یعنی مبادلہ کا تامہ ہونا موجود نہیں ہے اور جب اصلِ مبادلہ یعنی رکنِ بیع موجود ہے تو بیع الربوا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور جب اس کا وصف یعنی تامہ ہونا موجود نہیں ہے تو بیع الربوا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی۔ آپ اسکو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بیع ربوا میں فضل امر زائد ہے اور زائد مزید علیہ کی فرع ہوتا ہے اور فرع

وصف کے مرتبہ میں ہوتی ہے پس وصف یعنی فضل کی وجہ سے بیع ربوا غیر مشروع ہوگی اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور جو بیع اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ بیع قبیح لغیرہ ہوتی ہے اور فاسد ہوتی ہے لہذا بیع ربوا، قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگی قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگی۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ شرط فاسد بھی ربوا کے معنی میں ہے یعنی شرط فاسد کی وجہ سے بھی بیع قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتی ہے۔ شرط فاسد وہ شرط کہلاتی ہے جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد العاقدین یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو مثلاً ایک شخص نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ تک اس کی خدمت کریگا تو اس شرط میں بائع کا نفع ہے اور اگر ایک شخص نے کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دیگا تو اس شرط میں مشتری کا نفع ہے۔ اور اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری اس غلام کو تا دم حیات فروخت نہیں کریگا تو اس میں معقود علیہ کا نفع ہے کیونکہ غلام بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے اس طور پر کہ غلام اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے چارہ جوئی کر سکتا ہے۔ پس شرط فاسد کے باوجود چونکہ رکن بیع موجود ہوتا ہے اسلئے شرط فاسد کے ساتھ بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور شرط جو وصف کے مرتبہ میں ہے اس میں چونکہ فساد اور خلل ہے اسلئے یہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی۔ اور احناف کے بیان کردہ اصول کے تحت جو بیع اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتی ہے وہ چونکہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتی ہے قبیح لعینہ اور باطل نہیں ہوتی اسلئے شرط فاسد کے ساتھ بھی عقد بیع فاسد اور قبیح لغیرہ ہوگا۔ قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِىْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِىْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَا يَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْىُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَا بِاِسْمِهٖ ذِكْرًا۔

ترجمہ :- اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور صوم اس کے وقت میں اللہ تعالیٰ کے لئے رکنے کا نام ہے اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف روزے کے ذریعہ اس ضیافت سے اعراض کرنا ہے جو ضیافت اس وقت میں وضع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی، وقت کے وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور وہ وصف یوم عید ہے۔ پس

یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اسی وجہ سے یوم نحر کے روزے کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے اور رہا وصفِ معصیت تو وہ اسکی ذات کے ساتھ فعلاً متصل ہوگا نہ کہ اس کے نام کے ساتھ ذکراً۔

تشریح:۔ تیسرا لغیرہ مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا کہ بیع بالخمر اور بیع ربوا کی طرح یوم نحر کا روزہ بھی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف اعتبار سے غیر مشروع ہے لہذا یہ بھی قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگا۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ اصلِ صوم روزے کے وقت میں یعنی صبح صادق سے لیکر غروبِ آفتاب تک اللہ تعالےٰ کے لئے اپنے آپ کو کھانے پینے اور جماع سے روکنے کا نام ہے بس وقت یعنی صبح صادق تا غروب، چونکہ روزے کے لئے معیار ہے اور روزہ اس وقت میں موجود ہوتا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اسلئے وقت صوم کے مفہوم اور اسکی حقیقت میں داخل ہوگا۔ اور اس وقت میں یعنی یوم نحر میں کوئی خلل اور فساد نہیں ہے اسلئے کہ یہ بھی دوسرے اوقات کی طرح ایک وقت ہے اور دوسرے اوقات میں بذاتہ کوئی خلل اور فساد نہیں ہے لہذا اس وقت میں یعنی یوم نحر میں بھی کوئی خلل اور فساد نہ ہوگا۔ اور جب اس وقت میں کوئی فساد نہیں ہے تو اس وقت یعنی یوم نحر میں روزے کے ساتھ نہی کا تعلق ذاتِ وقت کے اعتبار سے نہ ہوگا۔ اور جب اس وقت میں روزے سے نہی کا تعلق ذاتِ وقت کے اعتبار سے نہیں ہے تو یوم نحر میں روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے غیر مشروع اور قبیح نہ ہوگا بلکہ مشروع اور مستحسن ہوگا اور یوم نحر کے روزے کا وصفِ لازم اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض ہے کیونکہ یوم نحر اور دوسرے ایام تشریق میں باری تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں کی ضیافت ہوتی ہے اب اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرتا ہے اور یہ اعراض کرنا یوم نحر کے روزے کے لئے وصفِ لازم ہے یعنی اس دن میں جب بھی روزہ رکھیگا اعراض پایا جائے گا لیکن یہ اعراض روزے کے مفہوم اور حقیقت میں داخل نہیں ہے۔ یہ خیال رہے کہ خادم نے اعراض کو روزہ کا وصف قرار دیا ہے حالانکہ مصنف کے قول "والنہی یتعلق بوصفہ ای بوصف الوقت" سے معلوم ہوتا ہے کہ اعراض وقت کا وصف ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وقت روزے کے مفہوم اور اسکی حقیقت میں داخل ہونے کی وجہ سے روزہ کا جزء ہے اور روزہ کل ہے اور جو چیز جزء کا وصف ہوتی ہے وہ کل کا بھی وصف ہوتی ہے لہذا اعراض جو جزء یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی روزہ کا بھی وصف ہوگا۔ اور اعراض چونکہ یوم نحر کے روزے سے جدا نہیں ہوتا اسلئے یہ اعراض یوم نحر کے روزے کے لئے وصف لازم ہوگا۔ بہرحال اعراض وصف ہے اور باری تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا چونکہ ناپسندیدہ ہے اور قبیح امر ہے اسلئے یوم نحر کا روزہ اپنے وصف یعنی اعراض کے اعتبار سے غیر مشروع اور قبیح ہوگا اور نہی کا تعلق اسی وصف کے ساتھ ہوگا۔

الحاصل یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور جو فعل شرعی اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ وارد شدہ نہی کی وجہ سے چونکہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوتا ہے قبیح لعینہ اور باطل نہیں ہوتا اسلئے یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ اور فاسد ہوگا قبیح لعینہ اور باطل نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے یوم نحر میں روزہ شروع کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا

بلکہ اس کا توڑنا واجب ہوگا اور توڑنے کی صورت میں اسکی قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اسلئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کئے ہوئے فعل کی وہ مقدار جو ادا کی گئی ہے اسکی حفاظت ہو سکے مگر اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آنے کی وجہ سے یوم نحر میں روزہ کی ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا چونکہ واجب نہیں ہے اسلئے ادا کی ہوئی مقدار کی حفاظت کے خاطر روزے کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یوم نحر میں شروع کردہ روزے کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اسکو توڑنے کی وجہ سے اسکی قضا کرنا بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ درمیان میں چھوڑنے سے قضا اسی فعل کی لازم ہوتی ہے جس کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔

ولہذا یصح النذر بہ عندنا سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ صوم یوم نحر چونکہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اسلئے صوم یوم نحر کی نذر کرنا ہمارے نزدیک درست ہے۔ اگرچہ حضرت امام شافعی رہ اور امام زفر کے نزدیک درست نہیں ہے یعنی اگر کسی نے للہ علی ان اصوم یوم النحر کہا یا للہ علی ان اصوم غداً کہا اور غداً میں یوم نحر ہو تو علمائے احناف کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے البتہ یوم نحر میں روزہ نہ رکھ کر بعد میں اس کی قضا کرے لیکن اگر یوم نحر میں روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ جس طرح کا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا اسی طرح کا روزہ اس نے ادا کر لیا ہے۔ اور ہمارے نزدیک صوم یوم نحر کی نذر کرنا اسلئے درست ہے کہ یہ نذر ذاتِ صوم اور اصلِ صوم کے اعتبار سے طاعت ہی طاعت ہے یعنی محض روزہ کا ذکر کرنے میں اور یہ کہنے میں کہ یوم نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے اور رہا وصفِ معصیت یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا تو وہ فعلِ صوم یعنی روزہ رکھنے کے ساتھ متحقق ہوگا حتی کہ اگر اس ناذر نے یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ الحاصل معصیت روزہ رکھنے میں ہے روزہ کا زبان سے ذکر کرنے میں کوئی معصیت نہیں ہے اور ناذر کیطرف سے روزہ کا زبان سے ذکر ہوا ہے ناذر کیطرف سے فعل صوم نہیں پایا گیا اور جب ناذر کیطرف سے روزہ کا صرف ذکر ہوا ہے ...... اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی معصیت نہیں ہے تو یہ ذکر کرنا یعنی روزہ کی نذر کرنا بھی درست ہوگا اور روزہ رکھنے میں ضیافت اللہ سے اعراض کی وجہ سے چونکہ معصیت ہے اسلئے اس ناذر کا یوم نحر میں روزہ رکھنا درست نہیں ہے چنانچہ اگر روزہ رکھ لیا تو گناہ گار ہوگا حضرت امام شافعی اور امام زفر رہ کے نزدیک یوم نحر میں روزے کی نذر کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر کرنا درست نہیں ہے اسلئے یوم نحر کے روزے کی نذر کرنا درست نہ ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے یہی جواب ہوگا کہ معصیت روزہ رکھنے سے پائی جائے گی نہ کہ روزہ کا ذکر کرنے سے اور ناذر کیطرف سے روزہ کا ذکر ہوتا ہے روزہ کا عمل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یوم نحر کے روزے کا ذکر کرنا یعنی نذر کرنا کیسے درست نہیں ہوگا۔

وَدُلُوْكُ الشَّمْسِ وَدُلُوْكُهَا صَحِيْحٌ بِأَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ أَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الصَّلٰوةِ

لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفُهَا لَا مِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتْ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَا فَاسِدَةً فَقِيْلَ لَا يَتَأَدّٰى بِهَا الْكَامِلُ وَيَضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعْرَفُ بِهٖ فَازْدَادَ الْأَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ

ترجمہ: اور طلوعِ آفتاب اور زوالِ آفتاب کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے اور وہ فساد من حیث الوصف یہ ہے کہ وہ وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس پر حدیث آئی ہے مگر یہ کہ اصلِ صلوٰۃ وقت کے ساتھ موجود نہیں ہوتی ہے کیونکہ وقت نماز کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار اور وہ وقتِ صلوٰۃ نماز کا سبب ہے۔ پس نماز اس وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد لہٰذا کہا گیا کہ ان اوقاتِ مکروہہ میں کامل نماز ادا نہ ہوگی اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ اس کی تعریف کی جاتی ہے لہٰذا فسادِ وقت کا اثر زیادہ ہوگا اور یومِ نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن نہ ہوگا۔

تشریح:- دُلوک کا لفظ، زوال اور غروب دونوں کے لئے آتا ہے چنانچہ دلکتِ الشمسُ اس وقت بھی بولا جاتا ہے جب زوال ہو اور اس وقت بھی بولا جاتا ہے جب غروب ہو۔ یہاں سے مصنفؒ ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جسطرح صوم یوم نحر اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اور غیر مشروع ہوتا ہے اسی طرح طلوعِ آفتاب، زوالِ آفتاب، غروبِ آفتاب کا وقت اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہوتا ہے یہ اوقاتِ ثلثہ اپنی اصل کے اعتبار سے اس لئے صحیح ہیں کہ یہ اوقات ظرف ہونے اور عبادت کی صلاحیت رکھنے میں دوسرے اوقات کے مساوی اور برابر ہیں اور دوسرے اوقات اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہیں لہٰذا یہ اوقات بھی اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہونگے ان کی ذات میں کسی طرح کا فساد اور قبح نہ ہوگا۔ اور یہ اوقاتِ ثلثہ اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد اسلئے ہیں کہ یہ اوقات شیطان کیطرف منسوب ہیں جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے عبداللہ صنابحی سے مروی ہے "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشمس تطلع ومعها قرنُ الشیطانِ فاذا ارتفعت فارقہا ثم اذا استوت قارنہا فاذا زالت فارقہا فاذا دنت للغروب قارنہا فاذا غربت فارقہا ونہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃِ فی تلک الساعات، رواہ مالک واحمد والنسائی۔

میرے آقا مدنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آفتاب اس حال میں طلوع ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ شیطان کا سینگ ہوتا ہے پس جب آفتاب بلند ہو جاتا ہے تو شیطان اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب وقتِ استواء پر پہنچا یعنی نصف النہار ہوا تو شیطان آفتاب سے مقارن ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب ڈھل گیا تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ پھر جب آفتاب غروب کے قریب ہوا تو وہ اس کے مقارن ہو جاتا ہے۔ پس جب غروب

ہوگیا تو شیطان اس سے جدا ہو جاتا ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز پڑھنے سے منع کیا ہے حدیث میں قرن سے شیطان کے سر کا کنارہ مراد ہے اور کلام کو حقیقت پر محمول کرتے ہوئے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت شیطان آفتاب کے مقابل اور محاذی ہو جاتا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ آفتاب اس کے سر کے دو کناروں کے درمیان سے طلوع ہوتا ہے اور آفتاب پرست کفار بجائے آفتاب کے خود اس کی عبادت کرتے ہیں۔ یہی حال زوال اور غروب کے وقت کا ہے۔ اور مجاز پر محمول کرنے کی صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ شیطان آفتاب پرست لوگوں پر مسلط ہے اور ان اوقات میں ان کو آفتاب کی پرستش پر آمادہ کرتا ہے۔ پس جب یہ اوقات ثلثہ شیطان کی طرف منسوب ہیں تو یہ اوقات فاسد ہونگے۔ یعنی یہ اوقاتِ ثلثہ اپنی ذات کے اعتبار بالکل صحیح ہیں لیکن شیطان کیطرف منسوب ہونے کی وجہ سے فاسد ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ جب یہ اوقاتِ ثلثہ نماز کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسا کہ روزہ کے حق میں یوم نحر۔ تو ان اقات میں نماز اسی طرح فاسد ہونی چاہئے جسطرح یوم نحر میں روزہ فاسد ہوتا ہے۔ یعنی جس طرح یوم نحر میں روزہ کو شروع کرنے کے بعد اگر توڑ دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں نماز شروع کرنے کے بعد اگر اسکو درمیان میں چھوڑ دیا گیا تو اسکی قضا واجب نہ ہونی چاہئے۔ حالانکہ آپ حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ ناقص ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ان اوقات میں نفل نماز شروع کرنیکے بعد توڑ دی گئی تو اس کی قضا واجب کیجاتی ہے۔ الا ان الصلوٰۃ سے مصنف رحنے اسی سوال کا جواب دیا ہے اور صوم یوم نحر اوقات ثلثہ مکروہہ میں نماز کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں نماز کو صوم یوم نحر پر قیاس نہ کیا جائے اسلئے کہ وقت صلوٰۃ نماز کی تعریف اور حقیقت میں داخل نہیں ہے اور وقت کی وجہ سے نماز وجود میں نہیں آتی ہے کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے نماز کے لئے معیار نہیں ہے اور ظرف مظروف کی ایجاد میں مؤثر نہیں ہوتا ہے ہاں نماز افعال معلوم کی وجہ سے وجود میں آتی ہے اور وقت ظرف ہونے کی وجہ سے اس کا مجاور ہے پس جب وقت نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہے بلکہ نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف مظروف کی ایجاد میں مؤثر نہیں ہوتا تو ان اوقاتِ ثلثہ مکروہہ کا فساد بھی نماز کے فساد میں موثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات کے فاسد ہونے کی وجہ سے ان اوقات میں ادا کردہ نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ البتہ نماز کے ساتھ وقت کی مجاورت کی وجہ سے نماز میں کراہت اور ایک گونہ نقصان ضرور پیدا ہوگا جیسا کہ ارضِ مغصوبہ میں ادا کی ہوئی نماز ارضِ مغصوبہ کی مجاورت کی وجہ سے مکروہ اور ایک گونہ ناقص ہوتی ہے اور یوم نحر کا روزہ اس کے برخلاف ہے اسلئے کہ وقت روزے کے لئے معیار ہے اور روزے کی حقیقت میں داخل ہے لہٰذا وقت روزے کے ساتھ متصل ہوگا اور روزے کے اندر مؤثر ہوگا چنانچہ وقت کے بڑھنے سے روزہ بڑھ جائیگا اور وقت کے گھٹنے سے روزہ گھٹ جائیگا۔ اور جب ایسا ہے تو وقت کا فساد روزے میں مؤثر ہوگا یعنی وقتِ یوم نحر کے فاسد ہونے سے روزہ فاسد ہو جائیگا حتی کہ یوم نحر میں روزہ شروع کر کے اگر توڑ دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی۔ وہو سببہا۔ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف

ہے اور ظرف کا فساد مظروف کے فساد میں موثر نہیں ہوتا ہے لہذا وقت کا فساد مظروف یعنی نماز کے نقصان میں بھی موثر نہ ہونا چاہئے تھا حتی کہ ان اوقات میں بغیر کسی نقصان کے کامل نماز ادا ہونی چاہئے تھی حالانکہ آپ نقصان کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ان اوقاتِ ثلثہ میں نماز اگرچہ فاسد نہ ہوگی لیکن ناقص، اور مکروہ ضرور ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے اگرچہ ظرف ہے لیکن نماز کے لئے سبب بھی ہے اور سبب کا فساد مسبب کے فساد میں مؤثر ہوتا ہے مگر وقت، نماز کے لئے معیار ہے اور وقتِ صوم کی طرح وصف لازم نہیں ہے اسلئے نماز کا وقت کے ساتھ اتنا قوی تعلق نہ ہوگا جتنا کہ روزے کا تعلق ہوتا ہے پس جب نماز کا تعلق وقت کے ساتھ ضعیف ہے اور روزہ کا تعلق قوی ہے تو وقت کا فساد نماز کے اندر کم مؤثر ہوگا اور روزے کے اندر زیادہ مؤثر ہوگا اور جب وقت کا فساد نماز کے اندر کم مؤثر ہے تو اوقاتِ ثلثہ مکروہہ کی وجہ سے نماز کے اندر صرف نقصان پیدا ہوگا اور ان اوقات میں نماز ناقص ہوگی فاسد نہ ہوگی اور روزہ کا تعلق وقت کے ساتھ چونکہ قوی ہے اسلئے وقت کا فساد روزے کے اندر زیادہ مؤثر ہوگا اور جب وقت کا فساد روزے کے اندر زیادہ مؤثر ہے تو وقتِ فاسد یعنی یوم نحر کی وجہ سے روزہ فاسد ہوگا۔ مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وقت، نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب یعنی نماز کے نقصان میں مؤثر ہے یعنی وقت ناقص کی وجہ سے نماز ناقص ادا ہوگی تو فقہاء نے فرمایا کہ اوقاتِ ثلثہ مکروہہ میں کامل نماز ادا نہ ہوگی اور شروع کر دینے سے شروع کرنے والا اُس نماز کا ضامن ہو جائیگا یعنی شروع کرنے والے کے ذمہ میں وہ نماز واجب ہو جائے گی چنانچہ اگر کسی نے ان اوقات ثلثہ میں نفل نماز شروع کی اور اسکو درمیان میں قطع کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہوگی۔ بہتر تو یہ ہے کہ وقت کامل میں قضا کرے لیکن اگر ان اوقات ثلثہ میں قضاء کی تو بھی کافی ہے البتہ گنہگار ہوگا۔ عبارت میں لایتادی بہا الکامل۔ تحقیق نقصان کے اعتبار سے پہلی تفریع ہے یعنی اوقات ثلثہ میں چونکہ نقصان متحقق ہے اسلئے ان اوقات میں اگر نفل نماز پڑھی گئی تو یہ نماز ناقص ادا ہوگی کامل ادا نہ ہوگی۔ اور یضمن بالشروع صیانت عن البطلان کے اعتبار سے دوسری تفریع ہے یعنی شروع کرنے کے بعد نفل نماز اس کے ذمہ واجب ہو جائے گی یعنی اگر ان اوقات میں نفل نماز شروع کر دی گئی اور پھر اسکو قطع کر دیا گیا تو بطلان سے حفاظت کے پیش نظر اس کی قضا واجب ہوگی۔ اور رہا روزہ تو وہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت روزے کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے وقت کے ساتھ روزے کی تعریف کی جاتی ہے اسلئے یوم نحر کے روزے میں فساد وقت کا اثر زیادہ ہوگا اور جب یوم نحر کے روزے میں فسادِ وقت کا اثر زیادہ ہے تو یوم نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور یوم نحر میں شروع کرنے سے شروع کرنے والا ضامن نہ ہوگا یعنی اگر یوم نحر میں روزہ شروع کر دیا گیا تو وہ روزہ شروع کرنے والے پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اسکو درمیان میں قطع کر دیا گیا تو اس پر اس کی کوئی قضاء واجب نہ ہوگی۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِأَنَّهُ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِأَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَا يَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ أَلَا تَرٰى أَنَّهُ شُرِعَ فِيْ مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمَجُوْسِيَّةِ وَالْعَبِيْدِ وَالْبَهَائِمِ.

19/2

ترجمہ:- اور بغیر گواہوں کے نکاح سے اعتراض لازم نہ آئیگا کیونکہ یہ حضور م کے قول لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْد کی وجہ سے منفی ہے لہذا نسخ ہوگا۔ اور اسلئے کہ نکاح ایسی ملک ضروری کے لئے مشروع کیا گیا ہے جو حلت سے جدا نہیں ہوتی ہے اور تحریم اس کی ضد ہے برخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع ملک عین کے لئے مشروع کی گئی ہے اور حلت اس میں تابع ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بیع موضعِ حرمت اور اس جگہ میں مشروع کی گئی ہے جس میں حلت کا احتمال بالکل نہیں ہے جیسے مجوسی باندی اور غلام اور چوپائے۔

تشریح:- اس عبارت میں احناف کی بیان کردہ اصل پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ احناف نے بیان فرمایا ہے کہ اگر افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوتی ہے تو وہ نہی بقائے مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعلِ منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکاح ایک فعلِ شرعی ہے اور نکاح بلاشہود پر نہی وارد ہوئی ہے۔ کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا نکاح الا بشہود" بغیر گواہوں کے نکاح مشروع نہیں ہے اور اس منہی عنہ یعنی نکاح بلاشہود کے بارے میں آپ حضرات کا مذہب یہ ہے کہ یہ نکاح قطعاً مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور نہ وصف کے اعتبار سے مشروع ہے پس نکاح بلا شہود جو فعلِ شرعی ہے اور منہی عنہ ہے اس کو غیر مشروع قرار دینا اور اس کی مشروعیت کو معدوم سمجھنا آپکی بیان کردہ اصل اور قاعدہ کے خلاف ہے۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ کلام یعنی "لانکاح الا بشہود" منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منفی ہے یعنی حدیث میں نکاح بلاشہود کی نفی کی گئی اس پر نہی وارد نہیں ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام نفی اور نسخ ہوگا نہی نہ ہوگا اور ہمارا کلام نہی میں ہے نہ کہ نفی اور نسخ میں یعنی ہم نے نہی کے بارے میں کہا ہے کہ وہ منہی عنہ کی مشروعیت کی بقاء کا تقاضہ کرتی ہے نفی اور نسخ کے بارے میں نہیں کہا۔ پس اس کلام سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نکاح بلاشہود پر نہی وارد کرنا نہیں ہے بلکہ نکاح بلاشہود کے عدم کی خبر دینا ہے اور یہ بتلانا ہے کہ نکاح بلاشہود معدوم اور غیر مشروع ہے جیسے لارجلَ فی الدار میں کسی آدمی کے گھر میں نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے گھر میں ہونے پر نہی وارد نہیں کی گئی ہے۔ بہرحال یہ کلام نفی اور نسخ کا صیغہ ہے نہی کا صیغہ نہیں ہے اور نفی بقائے مشروعیت کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ مخبرِ صادق صلی اللہ علیہ وسلم کے صدق کو باقی رکھنے کے لئے انتفائے مشروعیت اور عدم مشروعیت کا تقاضہ کرتی ہے۔ اور جب یہ کلام رسول نفی اور نسخ کا صیغہ ہے اور نہی کا صیغہ نہیں ہے تو اس کلام رسول کو لیکر ہماری بیان کردہ اصل پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

ولان النکاح شرع الخ سے دوسرا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ مگر دوسرے جواب سے پہلے بطور تمہید یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے ورنہ نکاح کے اندر مشروع نہ ہونا اصل ہے اسلئے کہ نکاح کے ذریعہ حرہ عورت (جو شرافت اور کرامت میں مرد کے مثل ہے) پر مرد کا استیلاء اور غلبہ ثابت ہوتا ہے اور عورت کے منعہ پر اس کی ملک ثابت ہوتی ہے اور حر اور حرہ پر کسی کی ملک اور غلبہ کا ثابت ہونا غیر مشروع ہے لہذا اصل کے اعتبار سے نکاح بھی غیر مشروع ہوگا مگر چونکہ نسل انسانی کی بقاء بصورتِ نکاح عورت اور مرد کے اختلاط پر موقوف ہے اسلئے نسلِ انسانی کی بقاء کی ضرورت کے پیش نظر نکاح کو مشروع کر دیا گیا۔ بہرحال نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے اور جو چیز ضرورتاً مشروع ہو وہ بقدرِ ضرورت مشروع ہوتی

ہے لہٰذا نکاح کے ذریعہ عورت کا صرف متعہ حلال ہوگا اور استمتاع کی حد تک متعہ پر مرد کی ملک ثابت ہوگی اس کے علاوہ دوسرے اجزاء اور منافع کی نکاح کے بعد بھی عورت اسی طرح مالک ہوگی جیسا کہ نکاح سے پہلے مالک تھی۔ چنانچہ نکاح کے بعد اگر حرہ عورت کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا ارش (دیت) عورت کے لئے ہوگا مرد کے لئے نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر حرہ عورت نے نکاح کے بعد اپنے آپ کو اجرت پر دیا تو اجرت عورت کے لئے ہوگی مرد کے لئے نہ ہوگی۔ اور اگر نکاح کے بعد حرہ عورت کیساتھ وطی بالشبہ کرلی گئی تو عقر (مہر) عورت کے لئے ہوگا مرد کے لئے نہ ہوگا۔ نکاح کے ضرورتاً مشروع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح مشروع نہ کیا جاتا تو شہوت پوری کرنے کے لئے لوگ زنا کا ارتکاب کرتے اور زنا کے اندر فساد ہی فساد ہے نیز زنا کی صورت میں اشتباہِ انساب بھی ہے پس فسادِ زنا کو دور کرنے کے لئے اور اشتباہِ انساب سے بچنے کے لئے نکاح ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے۔ اس تمہید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لانکاح الا بشہود، نہی کا صیغہ ہے لیکن اس جگہ نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاءِ مشروعیت) پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا اس صیغۂ نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا اور نفی چونکہ فعلِ منفی کے بطلان اور معدوم ہونے پر دلالت کرتی ہے اسلئے نکاح بلا شہود باطل اور معدوم ہوگا۔ رہی یہ بات کہ اس جگہ نہی کی حقیقت پر عمل کرنا کیوں ممکن نہیں۔ تو اس کو مصنفِ حسامی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ نکاح ضرورتاً ایسی ملکِ متعہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے جو ملکِ متعہ، حلِ استمتاع سے جدا نہیں ہوتی ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ نکاح کے ذریعہ ملکِ متعہ حاصل ہو اور استمتاع (نفع اٹھانا) حلال نہ ہو گویا ملکِ متعہ اور حلِّ استمتاع کے درمیان ایسا تلازم ہے کہ جب ملکِ متعہ حاصل ہوگی تو حل استمتاع بھی حاصل ہوگا اور جب ملکِ متعہ حاصل نہ ہوگی تو حلِ استمتاع بھی حاصل نہیں ہوگا۔ بہرحال جب ملکِ متعہ حل استمتاع سے جدا نہیں ہوتی تو نکاح کا ملکِ متعہ کے لئے مشروع ہونا گویا حل کے لئے مشروع ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو نکاح، حلِ استمتاع کے لئے مشروع ہوا۔ اور نکاح بلا شہود میں وہ تحریم جو نہی کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے اس حل کی ضد ہے جس کے لئے نکاح مشروع کیا گیا ہے۔ اب اگر نہی کی حقیقت پر عمل کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ نکاح بلا شہود میں منہی عنہ یعنی نکاح کی مشروعیت یعنی حل باقی ہے اور حدیث لانکاح الا بشہود سے حرمت ثابت ہے تو اجتماعِ ضدین لازم آئے گا حالانکہ اجتماعِ ضدین محال ہے پس اجتماعِ ضدین لازم آنے کی وجہ سے نہی کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ ناممکن ہے اس لئے اس نہی (لانکاح الا بشہود) کو نفی پر محمول کیا جائیگا اور یوں کہا جائے گا کہ جب نہی بمعنی نفی (لانکاح الا بشہود) کی وجہ سے حلِ استمتاع منتفی ہوگیا تو وہ نکاح جس کو حل استمتاع کیوجہ سے مشروع کیا گیا ہے وہ بھی منتفی ہو جائے گا۔ اسلئے کہ اسباب لذاتہا مراد نہیں ہوتے بلکہ احکام کی وجہ سے مراد ہوتے ہیں۔ پس جب نکاح بلا شہود کی صورت میں حکم یعنی حل منتفی اور معدوم ہوگیا تو اس کا سبب یعنی نکاح بھی معدوم اور باطل ہوگا اور مشروعیت کا فائدہ دینے سے خارج ہوگا اور جب نکاح بلا شہود میں نکاح معدوم اور باطل ہوگیا تو مذکورہ حدیث لانکاح الا بشہود، نہی کا صیغہ نہ رہے گی بلکہ نفی کا صیغہ ہو جائے گی۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ بیع نکاح کے برخلاف ہے یعنی نکاح پر نہی وارد ہونے سے نکاح کی مشروعیت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ نکاح باطل اور معدوم ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لیکن اگر بیع پر نہی وارد ہوئی ہو تو اس صورت میں منہی عنہ یعنی بیع کی مشروعیت کی بقاء کا قائل ہونا اور نہی کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ بیع ملک عین کے لئے

مشروع ہوئی ہے یعنی بیع کے ذریعہ عینِ مبیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور رہا حلِ استمتاع تو وہ بیع کا مقصود نہیں ہے بلکہ بیع کے اندر تابع کی حیثیت رکھتا ہے اور تابع متبوع کا غیر بھی ہوتا ہے اور متبوع سے جدا بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل کہ بیع ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے حلِ استمتاع کے لئے مشروع نہیں ہوئی یہ ہے کہ بیع اس جگہ بھی مشروع ہے جہاں وطی کرنا حرام ہے جیسے مجوسی باندی کہ مسلمان کے لئے اسکی بیع تو مشروع ہے اور مسلمان کے لئے اس پر ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس سے وطی کرنا حرام ہے اور بیع اس جگہ بھی مشروع ہے جہاں حلِ استمتاع کا بالکل احتمال نہیں ہے جیسے غلام اور جانور کہ ان کی بیع مشروع ہے اور بیع کے ذریعہ ان پر ملک بھی ثابت ہو جاتی ہے لیکن ان دونوں میں حلِ استمتاع یعنی وطی کے حلال ہونے کا بالکل احتمال نہیں ہے۔

الحاصل اگر بیع حل استمتاع کے لئے مشروع ہوتی اور بیع کا یہی مقصود ہوتا تو مجوسی باندی۔ غلام اور جانور کی بیع بالکل مشروع نہ ہوتی۔ پس ان چیزوں کی بیع کا مشروع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے حلِ استمتاع کے لئے مشروع نہیں ہوئی ہے۔ الغرض بیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے اور حلِ استمتاع اس میں تابع ہے اور رہی وہ تحریم جو بیع پر صیغۂ نہی کے وارد ہونے سے ثابت ہے تو وہ ملک کی ضد نہیں ہے بلکہ حل کی ضد ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حل، بیع کے اندر تابع ہے اور بیع سے جدا ہو سکتی ہے پس صیغۂ نہی کے وارد ہونے نے وجودِ تحریم کے وقت زیادہ سے زیادہ تابع یعنی حل استمتاع فوت ہو جائیگا مگر تابع کے فوت ہونے سے چونکہ متبوع کا فوت ہونا لازم نہیں آتا اسلئے صیغۂ نہی کی وجہ سے حل کے فوت ہونے سے ملکِ عین کا فوت ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی نہی وارد ہونے کے باوجود ملکِ عین باقی رہے گی اور جب نہی وارد ہونے کے باوجود ملکِ عین باقی ہے تو نہی کی وجہ سے بیع یعنی فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہی اور جب فعلِ منہی عنہ کی مشروعیت باقی رہی تو نہی کی حقیقت (حرمت مع بقائے مشروعیت) پر عمل ہو گیا۔ بہر حال بیع پر نہی وارد ہونے کے باوجود منہی عنہ یعنی بیع کی مشروعیت باقی رہتی ہے معدوم اور باطل نہیں ہوتی۔

> وَلَا يُقَالُ فِي الْغَصَبِ بِأَنَّهُ يُثْبِتُ الْمِلْكَ مَقْصُوْدًا بِهٖ بَلْ يُثْبِتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهُ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ

ترجمہ:۔ اور غصب کے بارے میں اعتراض نہ کیا جائے اس طور پر کہ غصب ملک ثابت کرتا ہے درآنحالیکہ وہ ملک غصب سے مقصود ہے بلکہ غصب ملک ثابت کرتا ہے درانحالیکہ وہ حکم شرعی یعنی ضمان کی شرط ہے کیونکہ ضمان فوت شدہ مال کی تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ پس ضمان فواتِ ملک کا تقاضہ کریگا اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہے لہذا ثبوتِ ملک حکم کے حُسن کی وجہ سے حَسَن ہو گا۔

تشریح:۔ یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے چنانچہ احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ حضرات کے

بیان کردہ اصول کے مطابق افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے یعنی ورود نہی کے بعد فعل حسّی منہی عنہ، قبیح لعینہ ہوجاتا ہے اور قطعاً غیر مشروع ہوجاتا ہے اسکی مشروعیت بالکلیہ معدوم اور باطل ہوجاتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز قبیح لعینہ اور بالکلیہ غیر مشروع ہوتی ہے وہ حکم شرعی کو قبول نہیں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ غصب فعل حسی ہے اور نہی یعنی لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل کی وجہ سے منہی عنہ ہے لہٰذا غصب قبیح لعینہ اور قطعاً غیر مشروع ہوگا اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ قبیح لعینہ اور غیر مشروع کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا غصب کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ نے غصب کے ساتھ حکم شرعی متعلق کیا ہے یعنی غصب کو ادائے ضمان کے وقت ملک مغصوب کا سبب قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ غاصب جب شئے مغصوب کا ضمان ادا کردیتا ہے تو وہ شئے مغصوب غاصب کی ملک میں داخل ہوجاتی ہے اور غاصب کی ملک شئے مغصوب کے ساتھ متعلق ہوجاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غصب فعل حسی منہی عنہ ہونے کے باوجود قبیح لعینہ اور غیر مشروع نہیں ہے بلکہ مشروع ہے کیونکہ غصب اگر مشروع نہ ہوتا تو مفید ملک نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف رحمہ نے فرمایا کہ غصب کو لیکر اعتراض نہ کیا جائے اسلئے کہ غصب اگرچہ غاصب کے لئے ملک ثابت کرنے کا سبب ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ ملک غاصب حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط ہے اور ملک غاصب کے وجوب ضمان کے لئے شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غاصب پر ضمان اسلئے واجب کیا جاتا ہے تاکہ مالک یعنی مغصوب منہ کے فوت شدہ حق کی تلافی ہوسکے اور یہ یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شئے مغصوب سے مالک کی ملک فوت ہوجائے تاکہ مغصوب اور ضمان دونوں بدل ایک شخص (مالک) کی ملک میں جمع نہ ہوسکیں کیونکہ ان دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اور جب ایسا ہے تو ادائے ضمان کے وقت شئی مغصوب مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل ہوجائے گی۔ الغرض غاصب کا مالک ہونا وجوب ضمان کے لئے شرط ہے اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے لہٰذا یہاں ملک غاصب، ضمان کے تابع ہوگی اور ضمان جو حکم شرعی ہے وہ حَسَنْ ہے لہٰذا ملک غاصب جو شرط ہے وہ بھی اس کے حُسن کی وجہ سے حَسَنْ ہوگی اگرچہ وہ اپنے سبب یعنی غصب کے اعتبار سے قبیح ہے۔ حاصل یہ کہ غاصب کے لئے شئی مغصوب پر ملک کا ثابت ہونا اسلئے نہیں کہ غصب فعل مشروع ہے اور فعل مشروع ہونے کی وجہ سے مفید ملک ہے بلکہ غصب تو قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہی ہے مگر چونکہ مالک (مغصوب منہ) کے فوت شدہ حق کی تلافی کرنے کے لئے غاصب پر ضمان واجب کیا جاتا ہے اور وجوب ضمان کے لئے شئے مغصوب پر غاصب کی ملک کا ثابت ہونا شرط ہے تاکہ مغصوب اور ضمان دونوں بدل ایک شخص یعنی مالک کی ملک میں جمع نہ ہوسکیں اسلئے غاصب کے واسطے ملک ثابت کردی گئی۔ پس غصب کے قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونے کی وجہ سے اس ملک کو بھی قبیح لعینہ اور غیر مشروع ہونا چاہئے تھا مگر چونکہ یہ ملک حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط ہے اور شرط شئے شئے کے تابع ہوتی ہے لہٰذا یہ شرط، وجوب ضمان کے تابع ہوگی اور وجوب ضمان بالاتفاق حَسَنْ ہے لہٰذا یہ شرط وجوب ضمان کے حُسن کی وجہ سے حَسَنْ ہوگی اور جب غاصب کے لئے ملک کا ثابت ہونا حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط ہونے کی وجہ سے ہے اور غصب کے بالقصد مفید ملک ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو غاصب کے لئے ملک ثابت ہونے سے غصب کا مشروع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب غصب (جو فعل حسی منہی عنہ ہے) کا مشروع ہونا لازم نہیں آیا تو غصب کو

لیکن احناف پر سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا

وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَا يُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهِ بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ إِلٰى أَطْرَافِهِ وَيَتَعَدّٰى إِلٰى أَسْبَابِهِ وَمَا قَامَ مَقَامَ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْأَصْلِ أَلَا تَرٰى أَنَّ التُّرَابَ لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ إِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يُهْدَرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مَقَامَ مَا لَا يُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِيْ إِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح زنا بنفسہ حرمتِ مصاہرت کو بالکل واجب نہیں کرتا ہے بلکہ وہ نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ، ولد کا سبب ہے اور حرمتوں کے ثابت کرنے میں ولد ہی اصل ہے اور ولد میں کوئی گناہ اور معصیت نہیں ہے پھر حرمتیں ولد سے اس کے طرفین کی طرف متعدی ہونگی اور حرمت کا واجب کرنا ولد کے اسباب کی طرف متعدی ہوگا اور وہ جو اپنے علاوہ دوسرے کا قائم مقام ہو علتِ اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مٹی جب پانی کے قائم مقام ہو تو پانی کے مطہر ہونے کی طرف نظر کی جائے گی اور مٹی سے مٹی ہونے کا وصف ساقط ہو جائے گا پس اسی طرح یہاں زنا کا وصفِ حرمت حرمتِ مصاہرت واجب کرنے کے حق میں باطل ہو جائے گا کیونکہ زنا اس چیز کے قائم مقام ہے جس کو وصفِ حرمت کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔ یہ عبارت بھی مذکورہ اعتراض کا جواب ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے کہا ہے کہ اگر فعلِ حسی پر نہی وارد ہو تو وہ نہی منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت کرتی ہے یعنی فعلِ حسی پر ورودِ نہی سے فعل منہی عنہ قبیح لعینہ اور اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے اور فعل غیر مشروع کسی حکم شرعی کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی فعلِ غیر مشروع، کسی حکم شرعی کا سبب واقع نہیں ہوتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زنا فعل حسی ہے اور "لا تقربوا الزنا" آیت کی وجہ سے منہی عنہ ہے مگر اس کے باوجود زنا حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے حالانکہ حرمت مصاہرت باری تعالٰے کے قول" ہو الذی خلق من الماء بشرا فجعلہ نسبا وصہرا" کی وجہ سے اللہ کی ایک نعمت ہے اور اللہ کی نعمت سببِ مشروع سے حاصل کی جاتی ہے سبب غیر مشروع سے حاصل نہیں کی جاتی ہے پس حرمتِ مصاہرت کا زنا کے ساتھ متعلق ہونا اور حرمتِ مصاہرت کے حصول کا زنا کو سبب قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ زنا قبیح لعینہ اور اپنی ذات کے اعتبار سے غیر مشروع نہیں ہے بلکہ زنا مشروع ہے اور جب ایسا ہے تو احناف کا فعلِ حسی منہی عنہ کو قبیح لعینہ اور ذات کے اعتبار سے غیر مشروع قرار دینا کیسے درست ہوگا اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفِ حسامی نے فرمایا ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب زنا بذاتہ حرمتِ مصاہرت (رشتہ دامادیت)

کاسبب ہوتا حالانکہ زنا بذاتہ حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ زنا نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ ولد کا سبب ہے یعنی زنا کی وجہ سے نطفہ، منی وجود میں آتا ہے اور وجودِ منی کی وجہ سے ولد (بچہ) وجود میں آتا ہے اور حرمتوں اور کرامتوں کے استحقاق میں ولد اصل ہے یعنی اولاً اور بالذات حرمتوں اور کرامتوں کا مستحق ولد ہی ہوتا ہے کرامتوں کے مستحق ہونے کا مطلب تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ کے تحت اولاً اور بالذات تو ولد داخل ہوتا ہے پھر ولد کے واسطے سے دوسرے لوگ داخل ہوتے ہیں اور حرمتوں کے مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حرمت اولاً اور بالذات تو ولد میں ثابت ہوتی ہے پھر اس کے واسطے سے دوسرے لوگوں کی طرف متعدی ہوتی ہے اور یہ حرمتیں چار ہیں (۱) ولد اگر مونث ہو تو ولد پر واطی کے اصول یعنی اس کا باپ اور دادا حرام ہوگا (۲) ولد پر واطی کے فروع یعنی اس کا بیٹا، پوتا حرام ہوگا۔ (۳) ولد اگر مذکر ہو تو ولد پر موطوءہ کی ماں اور نانی حرام ہوجائے گی (۴) ولد پر موطوءہ کی بیٹی اور پوتی حرام ہوجائے گی بہرحال حرمتوں کے استحقاق میں ولد اصل ہے اور ولد اسلئے اصل ہے کہ مرد اور عورت کے اختلاط کے نتیجہ میں دونوں کا نطفہ منی شے واحد ہوجاتا ہے اور یہ شے واحد، واحد ہونے کی حیثیت سے مرد اور عورت دونوں میں سے ہر ایک کا جزء ہے یعنی مرد اور عورت دونوں کے نطفہ سے پیدا ہونے والا بچہ پورے کا پورا مرد کا بھی جزء ہے اور عورت کا بھی جزء ہے یہی وجہ ہے کہ پورا بچہ باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں کا ہے اور پورا بچہ ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلانی کا بچہ ہے۔ الحاصل بچہ واطی کا بھی جزء ہے اور موطوءہ کا بھی جزء ہے اور استمتاع بالجزء حرام ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ناکح الید ملعون۔ ہاتھ سے نکاح کرنے والا ملعون ہے یعنی ہاتھ کے ذریعے شہوت پوری کرنے والا ملعون ہے پس چونکہ استمتاع بالجزء حرام ہے اور ولد واطی اور موطوءہ دونوں کا جزء ہے اس لئے ولد واطی پر بھی حرام ہوگا اور موطوءہ پر بھی حرام ہوگا یعنی ولد اگر مؤنث ہے تو واطی پر حرام ہوگا اور اگر مذکر ہے تو موطوءہ پر حرام ہوگا۔ پھر یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ موطوءہ کا قبیلہ یعنی اسکی ماں اور بیٹی واطی پر حرام ہوں گی اور واطی کا قبیلہ یعنی اس کا باپ اور بیٹا موطوءہ پر حرام ہوگا۔ اسی طرح حرمت کا ایجاب ولد سے اسبابِ ولد کی طرف متعدی ہوجائے گا یعنی جسطرح ولد حرمتِ مصاہرت کو واجب کرتا ہے۔ اسی طرح اسبابِ ولد یعنی وطی۔ شہوت کے ساتھ بوسہ لینا۔ چھونا فرج داخل کو دیکھنا بھی حرمت مصاہرت کو واجب کرتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ جب بعضیت اور جزئیت کی وجہ سے حرمت، ولد سے اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوجاتی ہے تو ایک بار وطی کرنے کے بعد موطوءہ، واطی پر حرام ہوجانی چاہئے تھی کیونکہ ولد کے واسطہ سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت اور بعضیت متحقق ہے۔ حالانکہ واطی، موطوءہ پر حرام نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ واطی موطوءہ پر حرام ہوجاتا لیکن بقاءِ تناسل کی ضرورت کے پیش نظر واطی اور موطوءہ کے حق میں اس قیاس کو ترک کردیا گیا ہے یعنی اس جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے یعنی اگر ایک بار وطی کرنے کے بعد موطوءہ، واطی پر حرام ہوجاتی تو نسلِ انسانی کا دروازہ بند ہوجاتا اور لوگ حرج میں مبتلا ہوجاتے پس بقائے تناسل کی ضرورت کے پیش نظر واطی اور موطوءہ کے درمیان اس حکمی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ آدم اور حوا کے

CamScanner

حق میں حقیقی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ حوار کے جز ہونے کے باوجود حوار کو آدم علیہ السلام کے لئے حلال رکھا گیا ہے یعنی حوار آدم کا حقیقۃً جزء ہے اور اس جزئیت کی وجہ سے آدم کے لئے حوار حلال نہ ہونی چاہیئے تھی مگر نسلِ انسانی کی بقاء کے خاطر آدم و حوار کے درمیان اس حقیقی جزئیت کا اعتبار نہیں کیا گیا پس اسی طرح نسلِ انسانی کی بقاء کی خاطر واطی اور موطوءہ کے درمیان حکمی جزئیت اور بعضیت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بہر حال حرمتوں اور کرامتوں کے ثابت ہونے میں ولد اصل ہے اور ولد میں نہ کوئی عصیان ہے اور نہ عدوان یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب اولاً اور بالذات تو ولد ہے اور ولد منہی عنہ نہیں ہے اسلئے کہ ولد اللہ کے پیدا کرنے سے پیدا ہوا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی عیب اور قباحت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ جسطرح ولد غیر زنا کرامتوں کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح ولد زنا بھی تمام کرامتوں کا مستحق ہوتا ہے چنانچہ جسطرح ولد غیر زنا کی عبادت، شہادت اور امامت قابل قبول ہوتی ہے اور اسکا قاضی ہونا درست ہوتا ہے اسیطرح ولد زنا کی عبادت، شہادت اور امامت قابل قبول ہوتی ہے اور اس کا قاضی ہونا درست ہوتا ہے۔ اور جب ولد منہی عنہ نہیں ہے تو وہ غیر مشروع اور قبیح لعینہ بھی نہ ہوگا اور جب ولد غیر مشروع اور قبیح لعینہ نہیں ہے تو غیر مشروع اور قبیح لعینہ کو نعمت یعنی حرمتِ مصاہرت کا سبب بنانا لازم نہیں آئیگا اور رہی وطی خواہ حلال ہو خواہ حرام ہو تو وہ بالذات حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے اور ولد کے قائمقام ہونے کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقتِ علوق اور قرارِ حمل پر اطلاع پانا تو متعذر اور ناممکن ہے لہذا وطی جو ولد کا سببِ ظاہر اور اسکی طرف مفضی ہے اس کو ولد کا قائم مقام قرار دیکر حرمتِ مصاہرت کا سبب قرار دیدیا گیا ہے پس جس طرح وطیِ حلال مفضی الی الولد ہے اسی طرح وطیِ حرام بھی مفضی الی الولد ہے اور جس طرح حرمتِ مصاہرت کا سبب ہونے میں وطیِ حلال ولد کے قائم مقام ہے اسی طرح وطیِ حرام بھی ولد کے قائم مقام ہے اور جب ایسا ہے تو زنا بذاتہ حرمتِ مصاہرت کا سبب نہ ہوگا بلکہ ولد کے قائمقام ہونے کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کا سبب ہوگا اور بقول صاحبِ حسامی یہ بات مسلم ہے کہ قائم مقام علتِ اصل کے ساتھ عمل کرتا ہے یعنی قائم مقام اور خلیفہ میں اصل کی صفات معتبر ہوتی ہیں خود اس کی اپنی صفات معتبر نہیں ہوتیں مثلاً مٹی افادۂ تطہیر میں پانی کے قائم مقام ہے تو مٹی میں پانی کی صفات یعنی اس کے مطہر ہونے کا اعتبار ہوگا یعنی جسطرح پانی کا پاک ہونا ضروری ہے اسی طرح مٹی کا پاک ہونا بھی ضروری ہوگا اور رہا مٹی کا اپنا وصف یعنی اس کا ملوث ہونا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ یہ وصف مٹی سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر مٹی کے وصفِ تلویث کا اعتبار کیا جاتا تو مٹی سے طہارت ہرگز حاصل نہ ہوتی مٹی سے طہارت کا حاصل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ مٹی کا وصفِ تلویث ساقط ہو گیا ہے اسیطرح زنا حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں چونکہ ولد کا قائم مقام ہے اسلئے حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں زنا کے وصفِ حرمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اس کا وصفِ حرمت باطل ہو جائے گا اور جب حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں ولد کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے زنا کا وصفِ حرمت ساقط ہو گیا تو زنا اس حیثیت سے ممنوع اور حرام نہ رہا یعنی زنا اگرچہ زنا ہونے کی حیثیت سے ممنوع اور حرام ہے لیکن حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے میں ولد کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حرام اور ممنوع نہیں ہے اور جب زنا اس حیثیت سے ممنوع اور حرام نہیں ہے تو فعلِ حرام اور فعلِ ممنوع کو حرمتِ مصاہرت کا سبب قرار دینا لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں فعلِ حرام اور فعلِ غیر مشروع کو سبب قرار دینا لازم نہیں

CamScanner

آیا تو زنا کو لیکر احناف پر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِيْ حُكْمِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِيْ ضِدِّ مَا نُسِبَا إِلَيْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيْ ذٰلِكَ۔

ترجمہ:۔ (یہ) فصل امر اور نہی کے حکم میں اس چیز کی ضد کے بیان میں ہے جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہوں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح نے سابق میں مامور بہ اور منہی عنہ میں امر اور نہی کا حکم بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مامور بہ میں امر کا حکم وجوب ہے یعنی امر کی وجہ سے مامور بہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور منہی عنہ میں نہی کا حکم تحریم ہے یعنی نہی کی وجہ سے منہی عنہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس فصل کا مقصد امر اور نہی کی ضد میں ان دونوں کے حکم کو بیان کرنا ہے یعنی امر بالشی اپنی ضد (منہی عنہ) میں کیا ثابت کرتا ہے حرمت ثابت کرتا ہے یا کراہت اور نہی عن الشی اپنی ضد (مامور بہ) میں کیا ثابت کرتا ہے وجوب ثابت کرتا ہے یا ندب یا سنّیت۔ مثلاً ایک شخص نے کہا "تحرک" حرکت کر اور اس کی ضد سکون ہے تو اس حرکت کرنے کے امر سے سکون کی حرمت ثابت ہوگی یا کراہت۔ اور اگر "لاتسکن" کہا تو اس کی ضد یعنی حرکت کا وجوب ثابت ہوگا یا ندب ثابت ہوگا یا سُنّیت ثابت ہوگی۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ یہاں علماء سے وہ علماء مراد ہیں جن کے نزدیک موجَبِ امر وجوب ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہاں امر اور نہی کے مفہوم میں اختلاف بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ امر بالشی کا مفہوم قطعی اور یقینی طور پر اس شے کی ضد سے نہی کے مفہوم کے مخالف ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے۔ کیونکہ امر طلبِ فعل کو کہتے ہیں اور نہی کا مفہوم عدمی ہے کیونکہ نہی عدمِ فعل کی طلب کو کہتے ہیں اسی طرح امر اور نہی کے لفظوں اور صیغوں میں اختلاف بیان کرنا بھی مقصود نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے صیغوں میں سے ہر ایک قطعی اور یقینی طور پر دوسرے کے مخالف ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ امر کا صیغہ اِفعل آتا ہے اور نہی کا صیغہ لاتفعل آتا ہے۔ ہاں اس بارے میں اختلاف بیان کرنا مقصود ہے کہ اگر شے معین کا امر کیا گیا تو یہ امر، اس شے سے جو اس شے معین کی ضد ہے نہی ہوگا یا نہیں مثلاً جب تَحَرَّكْ کہا گیا تو یہ حرکت کی ضد (سکون) سے نہی ہوگا یا نہیں یعنی صیغہ تحرکْ "لاتسکن" کے مرتبہ میں ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امر بالشی، اس کی ضد سے نہ تو نفس نہی ہوگا اور نہ نہی کو متضمن ہوگا۔ اسی طرح نہی عَنِ الشی نہ تو اس کی ضد کا امر ہوگا اور نہ امر کو متضمن ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر اور نہی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے صیغہ کے اعتبار سے بھی اور معنی کے اعتبار سے بھی۔ صیغہ کے اعتبار سے تو اس لئے خلاف ہے کہ امر کا صیغہ اِفعل آتا ہے اور نہی کا صیغہ لاتفعل آتا ہے اور معنی کے اعتبار سے اس لئے خلاف ہے کہ امر کے معنی طلب فعل کے ہیں اور نہی کے معنی منعِ فعل کے ہیں۔ اب اگر امر بالشی، اسکی

ضد سے نہی ہو اور نہی عن الشئ اس کی ضد کا امر ہو تو اس صورت میں امر نہی ہو جائے گا اور نہی امر ہو جائے گا حالانکہ یہ بات یعنی امر کا نہی ہونا اور نہی کا امر ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو متضمن ہوتی ہے وہ چونکہ خود محال ہوتی ہے اس لئے امر بالشی کا اس شی کی ضد سے نفسِ نہی ہونا یا نہی کو متضمن ہونا بھی محال ہوگا۔ اسی طرح نہی عن الشی کو اس کی ضد کا امر قرار دینا یا امر کو متضمن قرار دینا بھی محال ہوگا اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد سے نفس نہی ہے یعنی کسی معین شے کا امر کرنا اسکی ضد سے نہی کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح نہی عن الشی اس کی ضد کا نفس امر ہے یعنی کسی معین شے سے نہی کرنا اس کی ضد کے امر کرنے کے مترادف ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ صیغۂ امر وجوب اور حرمت دونوں پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے اسی طرح صیغۂ نہی حرمت اور وجوب دونوں پر مطابقۃً دلالت کرتا ہے یعنی صیغۂ امر سے اگر ایک چیز کا وجوب ثابت ہوتا ہے تو اس کی ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے اسی طرح صیغۂ نہی سے اگر ایک چیز کی حرمت ثابت ہوتی ہے تو اس کی ضد کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو صیغۂ امر بعینہٖ امر بھی ہوگا اور بعینہٖ نہی بھی ہوگا اسی طرح صیغۂ نہی بعینہٖ نہی بھی ہوگا اور بعینہٖ امر بھی ہوگا اور جب صیغۂ امر اور صیغۂ نہی امر اور نہی دونوں ہیں تو امر بالشی اس کی ضد سے نفسِ نہی ہوگی اور نہی عن الشی اس کی ضد کا نفسِ امر ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امر بالشی اس کی ضد سے نفسِ نہی تو نہیں ہے البتہ نہی کو متضمن ہے اسی طرح نہی عن الشی اس کی ضد کا نفسِ امر تو نہیں ہے البتہ اس کی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ نہی کا مفہوم یعنی حرمت، مفہومِ امر یعنی وجوب کا جزء ہے اس طور پر کہ وجوب دو چیزوں سے مرکب ہے ایک لزومِ فعل اور ایک حرمتِ ترک یعنی جس فعل کے ساتھ امر متعلق ہوتا ہے اس کا کرنا لازم ہوتا ہے اور اس کا ترک کرنا حرام ہوتا ہے اور کُل، جز کو مستلزم اور متضمن ہوتا ہے لہٰذا امر بالشی نہی عن ضدہ کو متضمن ہوگا۔ اسی طرح امر کا مفہوم یعنی وجوب نہی کے مفہوم یعنی حرمت کا جزء ہے اس طور پر کہ حرمت دو چیزوں سے مرکب ہے ایک وجوبِ ترک، دوم حرمتِ فعل یعنی جس فعل سے نہی متعلق ہوتی ہے اس فعل کا ترک کرنا واجب اور اس کا کرنا حرام ہوتا ہے اور کل جز کو مستلزم اور متضمن ہوتا ہے لہٰذا نہی عن الشی اس کی ضد کے امر کو متضمن ہوگی: جو حضرات امر بالشی کو اس کی ضد سے نہی مانتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے ان میں سے بعض نے کہا کہ امر اگر ندب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی تنزیہی ہوگی اور اگر امر وجوب کے لئے ہے تو اس کی ضد سے نہی تحریم کے لئے ہوگی۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے یعنی نہی اگر تحریم کے لئے ہے تو اس کی ضد کا امر وجوب کے لئے ہوگا اور اگر نہی تنزیہی ہے تو اسکی ضد کا امر ندب کیلئے ہوگا اور انہیں سے بعض حضرات نے کہا کہ امر اگر وجوب کیلئے ہے تو اسکی ضد سے نہی تحریم کیلئے ہوگی اور اگر امر ندب کیلئے ہے تو اسکی ضد سے بالکل نہی نہ ہوگی اسی طرح اسکا برعکس ہے یعنی نہی اگر تحریم کیلئے ہے تو اسکی ضد کا امر وجوب کیلئے ہوگا اور اگر نہی تنزیہی ہے تو اسکی ضد کا امر بالکل نہ ہوگا اور انہیں سے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امر بالشی اسکی ضد سے نہی اسوقت ہوگا جبکہ اس شی کی ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالایمان نہی عن الکفر ہے لیکن اگر اسکی بہت سی ضدیں ہوں تو وہ امر ان تمام اضداد سے نہی نہ ہوگا جیسے امر بالقیام کہ قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ اس کی بہت سی ضدیں ہیں پس امر بالقیام اسکی تمام ضدوں سے نہی نہ ہوگا اسی طرح اس کا برعکس ہے یعنی نہی عن الشی اس کی ضد کا امر اسوقت ہوگا جبکہ اس شے کی ایک ضد ہو جیسے نہی عن الکفر، امر بالایمان ہے اور اگر اس کی بہت سی ضدیں ہوں تو نہی عن الشے سے اس کی تمام اضداد کا امر نہ ہوگا۔ مثلاً نہی عن القیام سے اس کی تمام اضداد کا امر نہیں ہوتا ہے۔

وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَا اَنْ یَّکُوْنَ مُوْجِبًا لَهٗ اَوْ دَلِیْلًا عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِهٖ وَلٰکِنَّهٗ یَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ

ترجمہ:۔ اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یہ بات نہیں کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے. لیکن امر سے مامور بہ کی ضد کی حرمت حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوجائے گی اور جو چیز اس طریقہ پر ثابت ہو، وہ بطریق اقتضاء ثابت ہوتی ہے نہ کہ بطریق دلالت۔

تشریح:۔ مصنف رحؒ نے کہا کہ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں ہمارا مذہب مختار یہ ہے کہ امر بالشی اُس شے کی ضد کے مکروہ تحریمی ہونے کا تقاضا کرتا ہے یعنی اگر کسی معین شے کا امر کیا گیا ہو تو اس شے کی ضد مکروہ تحریمی ہوگی مگر یہ بات اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونا مامور بہ کو فوت نہ کرتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا پڑتا ہو تو اس ضد پر عمل کرنا مکروہ تحریمی نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا مثلاً یوم نحر میں باری تعالیٰ کی طرف سے گوشت کھانے کی دعوت دی گئی ہے اور کھانے کا امر کیا گیا ہے اور اس کھانے کی ضد نہ کھانا یعنی روزہ ہے پس اگر کوئی شخص اس ضد یعنی روزے کے ساتھ مشغول ہوگیا اور اس دن میں روزہ رکھ لیا تو اس سے چونکہ مامور بہ یعنی اجابت (دعوتِ خداوندی) کو فوت کرنا پڑتا ہے اس لئے یوم نحر کا روزہ صرف مکروہ تحریمی نہ ہوگا بلکہ حرام ہوگا۔ الحاصل امر بالشی اس شی کی ضد کی کراہتِ تحریمی کا تقاضا کرتا ہے امر بالشی نہ تو اس حرمت یعنی کراہتِ تحریمی کا موجب (واجب کرنے والا) ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اس پر دلیل ہے جیسا کہ دوسرے بعض حضرات کا مذہب ہے یعنی مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجَب ہے اور نہ ہی امر بالشی اس پر دلالت کرتا ہے بلکہ امر بالشی ضرورۃً اس کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ متن میں کراہت کا لفظ مذکور ہے اور آپ نے لَہٗ اور عَلَیْہِ کی ضمیر کا مرجع حرمت کو قرار دیا ہے اور ایسا کرنے سے ضمیر اور مرجع کے درمیان مطابقت نہیں رہتی ہے حالانکہ ضمیر اور مرجع کے درمیان مطابقت کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف رحؒ نے لہ اور علیہ کی ضمیر کا مرجع حرمت کو قرار دیکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں کراہت سے کراہت تحریمی مراد ہے کراہت تنزیہی مراد نہیں ہے لیکن پھر سوال ہوگا کہ لہ اور علیہ کی ضمیریں تذکیر کے لئے ہیں اور مرجع یعنی حرمت مؤنث ہے حالانکہ ضمیر اور مرجع کے درمیان تذکیر و تانیث کے اعتبار سے بھی مطابقت ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ضمیر کا مرجع 'ماذُکِرَ' ہے اور ماذکر سے مراد حرمت ہے جیسا کہ مولوی اور نامی شروح حسامی میں ضمیر کا مرجع 'ماذُکِرَ' کو قرار دیا ہے اور ماذُکر مذکر ہے نہ کہ مؤنث۔ بہرحال مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجَب ہے اور نہ امر بالشی اس پر دلالت کرتا ہے بلکہ امر بالشی اس کا تقاضا کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ امر بالشیٔ شے کے غیر کے بارے میں بالکل ساکت ہے اور امر بالشۓ جب شے کے غیر کے بارے میں ساکت ہے تو امر بالشے شے کے غیر پر کیسے

دلالت کرے گا اور تضاد تغایر سے بڑھ کر ہوتا ہے لہٰذا امر بالشی جب شے کے غیر پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ شے کی ضد پر بدرجۂ اولیٰ دلالت نہیں کریگا اور امر بالشی جب شے کی ضد پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ شے کی ضد کے لئے مُوجِب کیسے بن سکتا ہے۔ الغرض مامور بہ کی ضد کی کراہت نہ تو امر بالشی کا موجَب ہے اور نہ امر بالشی اس پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب امر بالشی اس شے کے غیر اور ضد کے بارے میں بالکل ساکت ہے تو پھر اس شے کی ضد کی حرمت یعنی کراہتِ تحریمی کس طرح ثابت ہوگی۔ حالانکہ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ امر بالشی سے شی کی ضد کی کراہت ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شے کی ضد کی کراہتِ تحریمی حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوتی ہے کیونکہ وجودِ شے کی طلب اس کی ضد کے انتفاء کا تقاضہ کرتی ہے یعنی آمر حکیم ہے اور حکیم جب کسی چیز کے وجود کو طلب کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکیم اس کی ضد کے انتفاء کو بھی طلب کرتا ہے پس مامور بہ کی ضد کا انتفاء حکمِ آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوگا اور جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بطریقِ اقتضاء ثابت ہوتی ہے نہ کہ بطریقِ دلالت لہٰذا امر بالشی سے اس کی ضد کا انتفاء ضرورتاً اور اقتضاءً ثابت ہوگا نہ کہ دلالۃً اور ضرورت ادنیٰ یعنی کراہت کو ثابت کرنے سے پوری ہوجاتی ہے اور جب ضرورت کراہت ثابت کرنے سے پوری ہوجاتی ہے تو امر بالشی سے اس کی ضد کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اقتضاء سے وہ اصطلاحی اقتضاء مراد نہیں ہے جس کے معنی آتے ہیں منطوق کو صحیح کرنے کے لئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا کیونکہ منطوق کی صحت کراہت پر موقوف نہیں ہوتی ہے بلکہ یہاں اقتضاء سے مراد وہ ہے جو غیر مقصود ہو اور بطریقِ ضرورت ثابت ہو یعنی جس طرح مقتضیٰ ضرورتاً ثابت ہوتا ہے اسی طرح مامور بہ کی ضد کی کراہت بھی ضرورتاً ثابت ہوتی ہے پس مامور بہ کی ضد کی کراہت ضرورۃً ثابت ہونے میں چونکہ مقتضیٰ کے مشابہ ہے اسلئے مامور بہ کی ضد کی کراہت ثابت کرنے کے لئے بھی اقتضاء کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔

وَفَائِدَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ نَصًّا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ۔

ترجمہ:۔ اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ (تفویت کی صورت میں) ضد کی تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہے (اسلئے) وہ تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ ضد کے ساتھ مشغولیت مامور بہ کو فوت کردے پس جب مامور بہ کو فوت نہ کرے تو وہ ضد مکروہ ہوگی جیسا کہ رکعتِ ثانیہ سے قیام کا امر قعود سے قصداً نہی نہیں ہے حتیٰ کہ جب بیٹھا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ سابق میں بیان کردہ اصل (کہ امر بالشی اس شے کی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے) کا فائدہ یہ ہے کہ اگر ضد کے ساتھ مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کردیتا ہو تو اس ضد

پر عمل کرنا حرام ہوگا مگر ضد کی یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ امر کو تحریم ضد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ امر کو ایجاب (واجب کرنے) کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہی ضد کی تحریم تو وہ ضرورتاً ثابت ہوتی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے بہر حال ضد کی تحریم امر سے مقصود نہیں ہوتی ہے اور جب یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔ ہاں، اگر ضد پر عمل کرنا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو تو اس صورت میں اس تحریم کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس صورت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہے اور مامور بہ کو فوت کرنا حرام ہے لہذا جس کی وجہ سے یہ تحریم لازم آئی یعنی ضد کے ساتھ مشغول ہونا وہ بھی حرام ہوگا۔ پس جب مامور بہ کو فوت کر دینے کی صورت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو تو ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہ ہوگا بلکہ تاخیر مامور بہ کی وجہ سے مکروہ ہوگا مثلاً رکعتِ اولیٰ میں سجدہ ثانیہ سے سر اٹھانے کے بعد دوسری رکعت کے لئے قیام کا امر یا تشہد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کے لئے قیام کا امر قعود سے قصداً نہی نہیں ہے یعنی مذکورہ صورتوں میں قیام کے امر سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ امر بالقیام، قعود سے قصداً اور ارادۃً نہی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قعود حرام نہ ہوگا بلکہ مامور بہ (قیام) میں تاخیر کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ مکروہ ہوگا چنانچہ رکعتِ اولیٰ میں سجدہ ثانیہ سے سر اٹھانے کے بعد اگر مصلی تھوڑی دیر کے لئے اتنی دیر بیٹھ گیا کہ مامور بہ یعنی قیام فوت نہ ہوتا ہو اور پھر کھڑا ہو گیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مامور بہ کی تاخیر کی وجہ سے مکروہ ہوگی۔ ہاں اگر قعود کے طویل ہونے کی وجہ سے مامور بہ یعنی قیام فوت ہو جائے تو اس صورت میں قعود حرام ہوگا اور ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ

ترجمہ:۔ اور اس قول پر اس بات کا احتمال ہے کہ نہی منہی عنہ کی ضد میں اثباتِ سنت کا تقاضہ کرنیوالی ہو (اور وہ سنت) قوت میں واجب کے مانند ہو اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کر دیا گیا تو ازار اور ردا کا پہننا سنت ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف رح نے کہا کہ سابق میں بیان کردہ اصول (کہ امر بالشی اس شی کی ضد کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے) اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ نہی عن الشی، اس شے کی ضد میں اثباتِ سنت کا تقاضہ کرے اور وہ سنت قوت میں واجب کے مانند ہوتی ہے مگر واجب سے کمتر ہوتی ہے جیسا کہ کراہت حرمت سے کمتر ہوتی ہے یعنی جس طرح امر بالشی سے اس شے کی ضد میں کراہت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح نہی عن الشی سے اس شے کی ضد میں سنیت ثابت ہو جاتی ہے اسی وجہ سے فقہاء نے کہا کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا جیسا کہ حدیث "لا یلبس القمیص ولا العمائم

ولا السراویلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا یجد نعلین فلیلبس خفین ولیقطعھما اسفل من الکعبین" سے معلوم ہوتا ہے۔ تو بغیر سلے ہوئے کپڑوں کا پہننا مامور ہوگا اور ازار اور رداء چونکہ بغیر سلے ہوتے ہیں اسلئے ان کے پہننے کی سنیت ثابت ہوجائے گی یہ ذہن نشین رہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ نہی عن الشئی، اس شے کی ضد میں سنیت ثابت کرتی ہے تو یہاں سنت سے وہ سنت متعارفہ بین الفقہاء مراد نہیں ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو کیونکہ یہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتی ہے بلکہ یہاں سنت سے مراد یہ ہے کہ مکلف نہی عن الشئی کی ضد پر بلا ترک اسی طرح عمل کریگا جیسا کہ سنت موکدہ پر عمل کیا جاتا ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ

ترجمہ:۔ یہ فصل احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ نے مقاصد اور مقاصد کی تقسیم سے فارغ ہو کر وسائل اور اسباب کو ذکر کیا ہے یہاں اسباب سے مراد طرق ہیں اور شرائع سے مراد احکام مشروعہ ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ فصل ان طریقوں کے بیان میں ہے جن سے احکام مشروعہ کو پہچانا جاتا ہے اور ان کے ذریعے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ لغت میں سبب اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ممکن ہو اسی لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے رسّی کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ رسی کے ذریعہ بھی کنویں کے پانی تک رسائی ممکن ہوتی ہے اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول "فلیمدد بسبب الی السماء" ہے یعنی تو تان لے ایک رسّی آسمان کو۔ اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے راستہ کا نام سبب رکھا گیا ہے کیونکہ راستہ کے ذریعہ بھی مقصود تک رسائی ممکن ہوتی ہے اور شریعت کی اصطلاح میں ہر اس وصفِ ظاہر پر سبب کا اطلاق ہوتا ہے جو وصف منضبط ہو اور نقلی دلیل اس بات پر دلالت کرے کہ وہ وصف حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لئے معرِّف اور شناخت کا ذریعہ ہے یعنی دلیلِ نقلی اس بات پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت بنایا ہے انھیں اسباب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب جسکے قائل ہمارے علمائے احناف، بعض شوافع اور جمہور متکلمین ہیں یہ ہے کہ احکام مشروعہ خواہ از قبیلہ اصول ہوں جیسے اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان۔ خواہ از قبیلہ فروع ہوں جیسے عبادات معاملات، کفارات اور عقوبات۔ ان تمام احکام کے لئے اسباب ہیں اور یہ احکام شریعت میں انھیں اسباب سے ثابت ہیں اور بحسب الظاہر انھیں اسباب کی طرف منسوب اور مضاف ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی مُوجِب اور شارع صرف اللہ تعالیٰ ہیں۔ دوسرا مذہب جس کے قائل بعض اصولیین ہیں یہ ہے کہ یہ حضرات اسباب کا بالکل انکار کرتے ہیں یعنی اسباب نہ عبادات کے لئے ہیں نہ معاملات کے لئے اور نہ عقوبات کے لئے نہ بحسب الظاہر ہیں اور نہ بحسب الحقیقت بلکہ یہ حضرات یہ کہتے ہیں کہ حکم منصوص علیہ میں ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہے چنانچہ وہ وصف غیر منصوص علیہ (فرع) میں ثبوتِ حکم کی علامت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ

ایجاب (واجب کرنا) باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جیسے صفت تخلیق باری تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اب اگر ایجاب کو اسباب کی طرف مضاف اور منسوب کردیا گیا تو یہ صفت خاصہ اللہ تعالیٰ سے منقطع اور جدا ہو جائے گی۔ حالانکہ باری تعالیٰ سے اس کی صفت خاصہ کو قطع کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کے لئے اسباب ہوں تو اسباب و احکام کے درمیان انفکاک نہ ہونا چاہئے حالانکہ انفکاک موجود ہے کیونکہ شرع سے پہلے اسباب موجود تھے مگر احکام موجود نہیں تھے اسی طرح اگر کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہوگیا اور اس نے دارالاسلام کی طرف ہجرت نہیں کی تو اس کے حق میں اسباب تو متحقق ہیں مگر اس پر عبادات واجب نہیں ہیں۔ الحاصل اسباب اور احکام کے درمیان انفکاک کا پایا جانا اس بات کی علامت ہے کہ احکام کے لئے اسباب نہیں ہیں۔

فاضل مصنف نے "جعلها الشرع اسبابا لها" سے ان دونوں دلیلوں کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ اسباب بذاتہا مُوجِبْ ہیں یہاں تک کہ صفتِ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آئے ہم تو یہ کہتے ہیں کہ حقیقی مُوجِب تو اللہ تعالیٰ ہیں البتہ احکام اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں اور سبب کی طرف حکم کے مضاف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم دوسرے کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً قتل، حقیقۃً تلوار وغیرہ سے حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قتل کو قاتل کی طرف مضاف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ قصاص قاتل پر واجب ہوتا ہے نہ کہ تلوار پر۔ پس اسی طرح یہاں بھی یہ ہوسکتا ہے کہ احکام کو حقیقۃً واجب کرنے والا تو اللہ ہو مگر یہ احکام اسباب کیطرف بھی مضاف ہوتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اسباب کیطرف، احکام کے منسوب ہونے سے صفتِ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم نہ آئے گا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب اسباب بذاتہا موجِبْ نہیں ہیں بلکہ اللہ کے موجِبْ بنانے سے موجِبْ ہوئے ہیں تو ورودِ شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہونگے کیونکہ ورودِ شرع سے پہلے اللہ تعالےٰ نے ان کو اسباب نہیں بنایا ہے اور جب ورودِ شرع سے پہلے اسباب موجود نہیں ہیں بلکہ ورودِ شرع کے بعد موجود ہوئے ہیں تو ورودِ شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہونگے اور جب ورودِ شرع کے بعد اسباب اور احکام دونوں موجود ہیں تو ان دونوں کے درمیان انفکاک نہ ہوگا۔ اور رہا دارالحرب میں رہنے والے مسلمان سے عبادات کا ساقط ہوجانا تو وہ اسلئے نہیں کہ دارالحرب میں اسباب متحقق ہیں مگر احکام (عبادات) واجب نہیں ہیں بلکہ احکام بھی موجود ہیں مگر دفعِ حرج کے خاطر عبادات کو ساقط کردیا گیا ہے۔

اور تیسرا مذہب جس کے قائل جمہور اشاعرہ ہیں یہ ہے کہ حقوق العباد اور عقوبات کے درمیان اور عبادات کے درمیان فرق ہے چنانچہ ان حضرات نے کہا کہ حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور ان کا وجوب اسباب کی طرف مضاف اور منسوب ہوتا ہے اسلئے کہ حقوق العباد اور عقوبات بندے کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا ان کو بندے ہی کیطرف مضاف کیا جائے گا اور رہی عبادات تو ان کے وجوب میں بندے کے کسب کو چونکہ کوئی دخل نہیں ہے بلکہ ان کا وجوب صرف باری تعالیٰ کے ایجاب اور باری تعالیٰ کے خطاب کی طرف مضاف ہوتا ہے اسلئے عبادات کے واسطے اسباب نہ ہوں گے۔ لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ فرق ضعیف ہے کیونکہ جب بعض احکام کو دلیل کے ساتھ اسباب کی طرف مضاف کرنا جائز ہے تو تمام احکام کو اسباب کی طرف مضاف کرنا جائز ہوگا۔

CamScanner

اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّيْنِ وَ فُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَ الْكَفَّارَةِ الَّتِيْ هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَيْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِيْهَا وَالْاِيْمَانِ بِالْاٰيَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ

ترجمہ :- توجان کہ اصل دین کی اور اس کے فروع ایسے اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جنکو شرع نے ان کے لئے اسباب بنایا ہے جیسے حج (کا وجوب) بیت کے ساتھ (متعلق) ہے اور روزے (کا وجوب) شہر کے ساتھ (متعلق) ہے اور نماز (کا وجوب) اس کے اوقات کے ساتھ (متعلق) ہے اور عقوبات (کا وجوب) ان کے اسباب کے ساتھ (متعلق) ہے اور اس کفارہ (کا وجوب) جو کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس سبب کے ساتھ جو ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے (متعلق) ہے جس سبب کی طرف اس کفارہ کو مضاف کیا جاتا ہے اور معاملات ان کے ارتکاب کے ذریعہ بقائے عالم کے تعلق کی وجہ سے مشروع ہیں اور ایمان باللہ کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو آیات حدوثِ عالم پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے مذاہب ثلثہ میں سے مذہب اول کو جو خود مصنف کا مذہب بھی ہے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ دین کے اصول اور فروع شریعتِ اسلام میں ان اسباب کے ساتھ مشروع ہیں جنکو شارع نے اصول اور فروع کے لئے اسباب بنایا ہے یعنی احکام شرع کے لئے اسباب ہوتے ہیں اور وہ احکام ان اسباب کی طرف مضاف ہوتے ہیں اگرچہ حقیقی موجِب اور شارع اللہ تعالیٰ ہیں۔ سببِ ظاہری موجب تو ہو سکتا ہے لیکن حقیقی موجب نہیں ہو سکتا۔ بہرحال مذہبِ اول کے مطابق احکامِ شرع کے لئے اسباب کا ہونا ضروری ہے مثلاً حج کا وجوب بیت اللہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع میں حج بیت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا" اور پہلے گذر چکا ہے کہ اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے لہٰذا بیت وجوبِ حج کا سبب ہوگا۔ اور بیت چونکہ واحد ہے اس میں تکرار نہیں ہے اس لئے حج کے وجوب میں بھی تکرار نہ ہوگا کیونکہ سبب کے تکرار سے مسبب مکرر ہوتا ہے بغیر سبب کے تکرار کے مسبب مکرر نہیں ہوتا اور رہا حج کا وقت تو وہ جوازِ اداء کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب کے لئے یہی وجہ ہے کہ حج وقت کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہے اور روزے کا وجوب شہر کے ساتھ متعلق ہے یعنی وجوب صوم کا سبب شہرِ رمضان ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَہِدَ مِنْکُمُ الشَّہْرَ فَلْیَصُمْہُ" اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صوم شہرِ رمضان کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صومِ شہرِ رمضان اور شہرِ رمضان کے تکرار سے روزہ کا وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور شہرِ رمضان کے دخول سے پہلے روزۂ رمضان

درست نہیں ہے اور یہ سب باتیں شہر رمضان کے سبب ہونے کی علامت ہیں۔ رہا یہ سوال کہ وجوب صوم کا سبب صرف ایام ہیں یا ایام اور لیالی دونوں ہیں تو اس سلسلہ میں قاضی امام ابوزید اور صدر الاسلام اور علامہ فخر الاسلام کا مسلک یہ ہے کہ وجوبِ صوم کا سبب صرف ایام ہیں لیالی کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے اور امام سرخسی رہ کا مذہب یہ ہے کہ وجوبِ صوم کا سبب مطلقاً شہودِ شہر ہے اس میں ایام اور لیالی دونوں برابر ہیں اور نماز کے وجوب کا سبب نماز کے اوقات ہیں کیونکہ نماز کو وقت کی طرف مضاف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے صلوۃِ فجر، صلوۃِ ظہر وغیرہ اور وقت کے تکرار سے نماز مکرر ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے نماز درست نہیں ہوتی ہے بلکہ وقت کے دخول کے بعد درست ہوتی ہے اور یہ سب باتیں چونکہ سببیت کی علامت ہیں اسلئے وقت، نماز کے وجوب کا سبب ہوگا اور عقوبات کا وجوب ان کے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اسباب سے مراد وہ جنایات ہیں جنکی طرف ان عقوبات و حدود کو مضاف کیا جاتا ہے مثلاً حدِ زنا اور حدِ سرقہ کہا جاتا ہے اور ان جنایات کے تکرار سے حدود مکرر ہو جاتی ہیں اور جنایات سے پہلے حدود واجب نہیں ہوتیں بلکہ ان کے بعد واجب ہوتی ہیں اور یہ سب باتیں سبب ہونے کی علامت ہیں لہذا جنایات، عقوبات و حدود کے لئے اسباب واقع ہونگی۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اس کا وجوب اس سبب کے ساتھ متعلق ہوگا جنکی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے اور وہ سبب ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہوتا ہے حاصل یہ کہ کفارہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ عقوبت ہے۔ عبادت تو اسلئے ہے کہ کفارہ ایسی چیز کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو چیز عبادت ہوتی ہے مثلاً روزہ، اعتاق اور اطعام طعام کی صورت میں صدقہ۔ تینوں چیزیں عبادت ہیں اور جسطرح عبادت کے لئے نیت کرنا شرط ہے اسی طرح کفارہ ادا کرنے کے لئے بھی نیت کرنا شرط ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کفارہ گناہوں کے لئے مکفِّر ہوتا ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ گناہوں کی تکفیر صرف عبادت سے ہوتی ہے لہذا کفارہ عبادت ہوگا۔ اور کفارہ عقوبت اسلئے ہے کہ کفارہ فعل ممنوع کی جزاء ہوتا ہے اور عقوبت بھی فعل ممنوع کی جزاء ہے لہذا ان دونوں مقدموں سے معلوم ہوا کہ کفارہ عقوبت ہے اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کفارہ جنایت پر مرتب ہوتا ہے اور جو چیز جنایت پر مرتب ہوتی ہے وہ عقوبت کہلاتی ہے۔ لہذا کفارہ عقوبت ہوگا۔ الغرض کفارہ، عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور جب کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے تو اس کا سبب ایسی چیز ہوگی جو ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہو تاکہ عبادت ہونے کی وجہ سے کفارہ کو سبب کی صفتِ اباحت کی طرف مضاف کیا جا سکے اور عقوبت ہونے کی وجہ سے صفتِ ممانعت کی طرف مضاف کیا جا سکے۔ اور سبب اور مسبب کے درمیان ایک گونہ مناسبت متحقق ہو سکے جیسے قتل خطا کہ وہ ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے۔ قتلِ خطا میں ممانعت تو اسلئے ہے کہ قاتل نے تثبّت اور تحرّی (جماؤ اور کوشش) کو ترک کر دیا ہے حتی کہ تیر بجائے شکار کے آدمی کو جا لگا۔ اور اباحت اس لئے ہے کہ اس نے شکار پر نشانہ لگایا ہے اور شکار پر نشانہ لگانا مباح ہے پس یہ قتل اس کفارہ کے وجوب کا سبب ہے جو کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے اور کفارہ کی جہتِ عبادت، اباحت کی طرف مضاف ہے اور جہتِ عقوبت ممانعت کی طرف مضاف ہے اور جیسے رمضان کے دن میں عمداً روزے کا افطار کہ وہ اس حیثیت سے تو مباح ہے کہ اس نے

اپنی مئوکد چیز کو استعمال کیا ہے اور اس حیثیت سے ممنوع ہے کہ افطار روزے پر جنایت ہے۔ بہر حال جب رمضان کے دن میں عمداً روزے کا افطار ممانعت اور اباحت دونوں کے درمیان دائر ہے تو اس کو وجوب کفارہ کا سبب قرار دینا درست ہوگا۔ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ معاملات (بیع، شراء، نکاح وغیرہ) کی مشروعیت کا سبب عالم کی وہ بقاء ہے جس کا ازجانب قدرت فیصلہ کر دیا گیا اور وہ ان معاملات کے ارتکاب کرنے کے ساتھ متعلق ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور قیامت تک کے لئے اسکی بقاء کو مقدر کر دیا یعنی اللہ تعالیٰ یہ فیصلہ فرما چکے کہ یہ عالم قیامت تک باقی رہے گا۔ اور اس عالم کی بقاء موقوف ہے دو چیزوں کی بقاء پر ایک جنس کی بقاء مثلاً انسان اور دیگر حیوانات کی بقاء۔ دوم نفس کی بقاء یعنی افرادِ انسان مثلاً خالد، حامد وغیرہ کی بقاء اور جنس کی بقاء توالد و تناسل پر موقوف ہے اور نفس کی بقاء ضروریات زندگی حاصل ہونے پر موقوف ہے۔ اور توالد و تناسل دو طریقہ پر حاصل ہو سکتا ہے ایک غیر مشروع طریقہ پر یعنی زنا کے ذریعہ دوم مشروع طریقے پر یعنی نکاح کے ذریعہ پس بقائے عالم کے خاطر مشروع طریقہ یعنی نکاح کو اختیار کیا گیا۔ اسی طرح ضروریاتِ زندگی حاصل کرنے کے بھی دو طریقے ہیں ایک غیر مشروع طریقہ مثلاً غصب، چوری لوٹ مار وغیرہ۔ دوم مشروع طریقہ مثلاً باہمی رضامندی سے تجارت۔ پس بقائے عالم کے خاطر مشروع طریقہ یعنی تجارت بالتراضی کو اختیار کیا گیا بہر حال جب نکاح اور تجارت وغیرہ معاملات کو بقائے عالم کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہے تو بقائے عالم ہی معاملات کے مشروع ہونے کا سبب ہوگا۔

مصنف رحہ کہتے ہیں کہ اللہ اور اس کی صفات پر ایمان کا وجوب ان آیات کے ساتھ متعلق ہے جو آیات حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں۔ یہاں آیات سے نصوص مراد نہیں ہیں بلکہ علامات مراد ہیں یعنی اللہ اور اس کی صفات پر ایمان کا وجوب علاماتِ حدوثِ عالم کے ساتھ متعلق ہے اور عالم کا حدوث یعنی اللہ کے علاوہ ہر چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ایمان باللہ کا سبب ہے اس طور پر کہ عالم نام ہے تمام ممکنات کا اور ممکنات اپنے وجود میں مؤثر کے محتاج ہوتے ہیں پس ممکنات کا وجود، مؤثر یعنی صانع کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو صانع کے وجود پر ایمان لانا ضروری ہوگا۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ عالم کا حدوث ایمان باللہ کا سبب ہے اسی کی طرف حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول اشارہ کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا "البعرۃ تدل علی البعیر وآثار المشی تدل علی المسیر فہذا الہیکل العلوی والمرکز السفلی أما یدلان علی الصانع العلیم الخبیر۔ یعنی مینگنی کا وجود اونٹ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور چلنے کے نشانات چلنے والے پر دلالت کرتے ہیں پس یہ بھاری بھرکم آسمان اور زمین کیا صانع علیم و خبیر پر دلالت نہیں کرتے ہیں یعنی ضرور دلالت کرتے ہیں اسی کے ہم معنیٰ ایک اعرابی کا کلام ہے اس نے کہا البعر تدل علی البعیر وآثار الاقدام علی المسیر فالسماء ذات الابراج والارض ذات فجاج کیف لا یدلان علی اللطیف الخبیر۔ یعنی مینگنی اونٹ پر دلالت کرتی ہے اور قدموں کے نشانات چلنے والے پر دلالت کرتے ہیں پس برجوں والا آسمان اور گھاٹیوں والی زمین لطیف و خبیر پر کیسے دلالت نہیں کرے گی۔ چونکہ حدوثِ عالم اور کائنات کا ذرہ ذرہ باری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرتا ہے اسی لئے امامنا الہمام حضرت امام ابو حنیفہ رحہ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی نبی دنیا میں نہ آتا تو بھی اللہ کے وجود پر ایمان لانا واجب اور ضروری ہوتا اسی بات کو بیان کرنے کے لئے مولانا

محمود حسن دیوبندیؒ نے یہ شعر کہا ہے ؎

انقلاباتِ جہاں واعظِ رب ہیں سُن لو ÷ ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ يُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ اِذَا لَمْ يَزِدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

ترجمہ:۔ اور امر اس چیز کی ادار کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر اپنے سبب سابق کے ساتھ واجب ہوئی ہے جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادار کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس اصل کی دلیل فقہار کا اجماع ہے (اس بات) پر کہ نائم، مجنون اور بے ہوش پر نماز واجب ہے جبکہ جنون اور اغمار ایک دن، رات پر زائد نہ ہوا ہو۔

تشریح:۔ یہ عبارت منکرینِ اسباب کے اعتراض کا جواب ہے اصولیین کی ایک جماعت ایسی ہے جو سرے سے اسباب کا انکار کرتی ہے جیسا کہ پہلے گذرچکا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر وجوب اسباب سے ثابت ہوگا تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گا کیونکہ امر بھی ایجاب (واجب کرنے) کے لئے ہوتا ہے اور اسباب سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے اور اسباب اور امر دونوں سے وجوب کا ثابت ہونا تحصیلِ حاصل ہے بہر حال وجوب جب امر سے ثابت ہوتا ہے تو اسباب کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں (۱) نفسِ وجوب (۲) وجوبِ ادار۔ پس نفس وجوب تو اسباب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وجوبِ ادا امر کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی پہلے سبب کی وجہ سے نفسِ وجوب ثابت ہوتا ہے اور پھر امر کی وجہ سے جب اس کی ادار کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وجوبِ ادار ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً عقدِ بیع سے مشتری کے ذمہ میں ثمن واجب ہوجاتا ہے مگر اسکی ادائیگی واجب نہیں ہوتی مگر جب بائع کی طرف سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس مطالبہ سے یعنی امر سے مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہوجاتی ہے۔ چونکہ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دو الگ الگ چیزیں ہیں اس لئے بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شے ذمہ میں واجب تو ہوجاتی ہے لیکن فی الحال اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی مثلاً ایک ماہ کے ادھار ثمن کے عوض عقد بیع ہے کہ اس صورت میں نفسِ بیع سے ثمن مشتری کے ذمہ میں واجب تو ہوجاتا ہے لیکن فی الحال اس کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی بلکہ بائع کی طلب کے بعد اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

اور اس اصل (کہ سبب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ادار ثابت ہوتا ہے) کی دلیل یہ ہے کہ تمام فقہاءِ احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک دن رات سے کم مثلاً چار نمازوں کا وقت نیند کی

حالت میں یا جنون کی حالت میں یا بے ہوشی کی حالت میں گذارا تو اس شخص پر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوگی اور قضا فرع ہے وجوب کی یعنی قضا اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کا پہلے سے وجوب ثابت ہو پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نائم، مجنون اور بے ہوش پر مذکورہ چاروں نمازیں جو حالتِ نوم یا حالتِ جنون یا حالتِ اغماء میں گذری ہیں واجب تھیں اب سوال یہ ہے کہ ان کا وجوب کس چیز سے ہوا ہے سبب سے یا امر سے' امر سے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ امر سے خطاب ہوتا ہے اور نائم وغیرہ خطاب کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں یعنی ان لوگوں کو نوم وغیرہ عوارض کی وجہ سے خطاب نہیں کیا جا سکتا ہے الغرض جب ان لوگوں کے حق میں امر سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا ... تو لامحالہ سبب سے ثابت ہوگا بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفسِ وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور وجوبِ ادا امر سے ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور امر دونوں سے ایک شی کا ثبوت نہ ہوا اور جب دونوں سے ایک شے کا ثبوت نہیں ہوا تو منکرینِ اسباب کی طرف سے تحصیلِ حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر مذکورہ عوارض ایک دن رات سے متجاوز ہوگئے تو مذکورہ عوارض کی حالت میں فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح نائم کے بارے میں تو وہی کہتے ہیں جو ہم نے بیان کیا ہے لیکن جنون اور اغماء کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر جنون اور اغماء ایک نماز کے وقت کو گھیر لیں تو ان پر اس نماز کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا لَازَمَهُ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهِ دَلَّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ۔

ترجمہ:۔ اور سبب پہچانا جاتا ہے حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے اور حکم کے اس کے ساتھ متعلق ہونے سے کیونکہ اضافتِ شے الی الشی میں اصل یہ ہے کہ شی مضاف الیہ شی مضاف کے لئے سبب ہو، اور شرط کی طرف مجازاً اضافت کی جاتی ہے اور اسی طرح جب حکم کسی شے کے لئے لازم ہو اور اس شی کے تکرار سے حکم مکرر ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم اس شے کی طرف مضاف ہے۔

تشریح:۔ سابق میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ احکام، اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام کے لئے اسباب کا ہونا ضروری ہے اب یہاں سے ان اسباب کی علامتیں بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ایک شی کے دوسری شے کے واسطے سبب ہونے کی علامت کیا ہے۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ سببیت کے پہچاننے کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ حکم سبب کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے صلاۃ الظہر، صوم الشہر، حج البیت، حد الشرب، کفارۃ القتل کیونکہ ایک شئ کو دوسری شی کی طرف مضاف کرنے میں اصل یہ ہے کہ شئ مضاف الیہ شی مضاف کے لئے سبب ہو۔ اسلئے کہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مضاف، مضاف الیہ کیساتھ مختص ہوگا اور وجوہِ اختصاص میں سب سے زیادہ قوی اختصاص چونکہ مسبب کا اس کے سبب کے ساتھ ہے اسلئے اضافت وجوہِ اختصاص میں سے سب سے قوی اختصاص یعنی سببیت کی طرف راجع

ہو گی اور اضافت اس بات کی علامت ہوگی کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف اس کا مسبب ہے اور حکم، سبب کے ساتھ اس طور پر متعلق ہوتا ہے کہ سبب کے موجود ہونے سے حکم موجود ہوتا ہے اور سبب کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوتا ہے اور سبب کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے۔

وانما یضاف الی الشرط سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر اضافت سببیت کی دلیل ہے تو شرط کو بھی سبب ہونا چاہئے تھا کیونکہ حکم شرط کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے جیسے صدقۃ الفطر میں فطر صدقہ کی شرط ہے مگر صدقہ اس کی طرف مضاف ہے لہٰذا فطر کو صدقہ کا سبب ہونا چاہئے تھا حالانکہ فطر صدقہ کا سبب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علاقہ مشابہت کی وجہ سے حکم بطریق مجاز شرط کیطرف مضاف ہوجاتا ہے اس طور پر کہ حکم جس طرح وجود سبب کے وقت موجود ہوتا ہے اسی طرح وجود شرط کے وقت بھی موجود ہوتا ہے۔ پس اس اعتبار سے شرط، سبب کے مشابہ ہوگئی اور اس مشابہت کی وجہ سے حکم کو شرط کی طرف مجازاً مضاف کر دیا گیا اور یہاں سببیت کی علامت واقع ہونے میں حقیقت کا اعتبار ہے مجاز کا اعتبار نہیں ہے اور جب مجاز کا اعتبار نہیں ہے تو اضافت الی الشرط کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وکذا اذا لازمہ سے دوسری علامت بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ جس طرح اضافت سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ایک شے یعنی حکم کا دوسری شے کے لئے لازم ہونا اور اس شے کے تکرار سے حکم کا مکرر ہونا بھی سببیت کی دلیل ہے یعنی جب حکم کسی شے کے لئے لازم ہوگا اور اس شے لازم کے تکرار سے حکم مکرر ہوگا تو یہ حکم اس شے کیطرف مضاف ہوگا اور اضافت سببیت کی دلیل ہے لہٰذا حکم کا کسی شے کے واسطے لازم ہونا اور اس کے تکرار سے حکم کا مکرر ہونا بھی اس شے کے سبب ہونے کی دلیل ہوگا۔

> وَفِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّاسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَةِ اِلَيْهِمَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ يُرَجِّحُ الرَّاْسَ فِيْ كَوْنِهٖ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوْبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الرَّاْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤْنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ النَّمَاءَ الَّذِيْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّكٰوةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ، وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِي الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ:۔ اور صدقۃ الفطر میں ہم نے راس کو سبب بنایا ہے اور وقت فطر (یوم عید کو) شرط حالانکہ

صدقہ دونوں کیطرف مضاف ہوتا ہے اسلئے کہ وصفِ مؤنت رأس کو اس کے سبب ہونے میں ترجیح دیتا ہے اور فطر کے تکرار سے وجوب کا تکرار ایسا ہے جیسا کہ حول (سال) کے تکرار سے زکوٰۃ کے وجوب کا تکرار کیونکہ وہ وصف جسکی وجہ سے رأس سبب تھا اور وہ مؤنت ہے زمان کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے جیسا کہ وہ نما جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کا سبب تھا حول کے تجدد سے متجدد ہوتا ہے پس وصف کے تجدد سے سبب متجدد بنفسہ کے مرتبہ میں ہوجائیگا اور راس اصل پر عشر اور خراج مکرر ہونگے حالانکہ سبب متحد ہے اور وہ سبب عشر میں حقیقی پیداوار کے اعتبار سے ارض نامیہ اور خراج میں زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے حکماً ارض نامیہ (سبب) ہے۔

تشریح:۔ یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ حضرات کہتے ہیں کہ اضافۃ الشئی الی الشئی اس بات کی دلیل ہے کہ مضاف الیہ سبب اور مضاف مسبب ہوتا ہے حالانکہ صدقۃ الفطر جس طرح رأس کیطرف مضاف ہوتا ہے اور زکوٰۃ الراس کہا جاتا ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ؎

زکوٰۃ رؤس الناس بکرۃ فطرھم ؛ بقول رسول اللہ صاع من تمر

لوگوں کے رؤس کی زکوٰۃ ان کی عید الفطر کی صبح کو بقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صاع چھوہارے ہیں۔ اسی طرح فطر کیطرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صدقۃ الفطر۔ بہرحال جب صدقہ، فطر اور راس دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے تو آپ نے رأس کو سبب اور فطر کو شرط کیوں قرار دیا اس کا برعکس کر دیتے یعنی فطر کو سبب اور راس کو شرط قرار دیدیتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رأس اور فطر دونوں کے درمیان اضافت کی وجہ سے تعارض واقع ہوگیا یعنی فطر کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فطر سبب ہو اور رأس کی طرف اضافت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ رأس سبب ہو اور تعارض کیصورت میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ہم نے رأس کے سبب ہونے کو ترجیح دی ہے چنانچہ رأس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے اور وجہ ترجیح وہ وصف مؤنت ہے جسکی طرف حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ادوعمن تمونون" یعنی جن کی تم مؤنت برداشت کرتے ہو اور جن کی تم دیکھ ریکھ کرتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔ مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں کی مؤنت تم پر واجب ہے ان کی طرف سے صدقۃ الفطر کی مؤنت بھی برداشت کرو اور مؤنت کے وجوب میں اصل رأس ہے نہ کہ وقت یعنی مؤنت، راس (ذات) کی برداشت کی جاتی ہے نہ کہ وقت کی کیونکہ رأس (ذات) مؤنت کا محتاج ہوتا ہے وقت محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی رأس اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ کوئی اسکی دیکھ ریکھ کرے اور اس کی کفایت کرے وقت کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی بہرحال مؤنت کے واجب ہونے میں رأس اصل ہے وقت اصل نہیں ہے اور مؤنت شے کے لئے اسکی بقاء کا سبب ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مؤنت راس میں ہوتی ہے نہ کہ وقت میں لہٰذا رأس سبب ہوگا اور وقتِ فطر (عید کا دن) سبب نہ ہوگا۔

وتکرر الوجوب بتکرر الفطر سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سبب ہونے میں وقتِ فطر کو ترجیح ہونی چاہیئے نہ کہ رأس کو کیونکہ وقت فطر (یوم عید) کے تکرار سے وجوبِ صدقہ مکرر ہوجاتا ہے اور یہ سبب ہونے کی علامت ہے اور رہا رأس تو اس میں تکرار نہیں ہوتا بلکہ وہ اول تا آخر ایک ہی رہتا ہے اور جب راس میں تکرار نہیں پایا جاتا تو سببیت

کی علامت موجود نہ ہونے کی وجہ سے رأس سبب بھی نہ ہونا چاہیئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وجوبِ صدقہ کا تکرار وقتِ فطر کے تکرار کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ آپ کا خیال ہے بلکہ رأس کے تکرار کی وجہ سے وجوبِ صدقۃ الفطر مکرر ہوا ہے لیکن رأس کا تکرار حقیقۃً نہیں ہے بلکہ تقدیرًا ہے اس طور پر کہ رأس بذاتہ سبب نہیں ہے بلکہ وصفِ مؤنت کی وجہ سے سبب ہوا ہے اور وصفِ مؤنت زمانہ کے تجدد سے متجدد ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص کسی کی مؤنت برداشت کرتا ہے پس جب دوسرا سال آیا اور اس نے دوسرے سال کی بھی مؤنت برداشت کی تو یہ دوسرے سال کی مؤنت پہلے سال کی مؤنت سے بالکل مختلف اور نئی ہوگی گویا ہر سال نئی مؤنت برداشت کرنی پڑے گی اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ رأس وصفِ مؤنت کے ساتھ موصوف ہوتا ہے لہٰذا جب زمانہ کے تجدد اور تکرار سے وصفِ مؤنت متجدد اور مکرر ہوگا تو اس کے ضمن میں تقدیرًا رأس بھی متجدد اور مکرر ہوگا اور جب رأس میں تکرار پایا گیا اگرچہ وہ تکرار تقدیری ہے تو اس کو وجوبِ صدقۃ الفطر کا سبب قرار دینا درست ہوگا اور رأس میں عدمِ تکرار کا اعتراض کرنا غلط اور باطل ہوگا۔

صاحبِ حسامی نے اس جواب کو منقح کرنے کے لئے اس کی ایک نظیر بیان فرمائی ہے چنانچہ کہا ہے کہ اسکی مثال ایسی ہے جیسا کہ حول کے تکرار سے وجوبِ زکوٰۃ مکرر ہو جاتا ہے اگرچہ حول وجوبِ زکوٰۃ کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط ہے کیونکہ مالِ نصاب جو وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے وہ اگرچہ حقیقۃً مکرر نہیں ہے لیکن تقدیرًا مکرر ہے۔ اس طور پر کہ مالِ نصاب وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہوا ہے وصفِ نماء کی وجہ سے، کیونکہ مالِ نصاب اگر نامی ہوگا تو وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہوگا ورنہ نہیں بہرحال مالِ نصاب کو وجوبِ زکوٰۃ کا سبب قرار دینے میں نماء کو دخل ہے اور نماء متحقق ہوتا ہے حول کی وجہ سے اس طور پر کہ حول (سال) تین تین ماہ کی چار فصلوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان فصلوں میں بھاؤ متفاوت ہوتے رہتے ہیں پس جب بھاؤ متفاوت ہوں گے تو نماء متحقق ہوگا اور حول ہر بارہ ماہ کے بعد متجدد اور مکرر ہو جاتا ہے۔ پس حول کے تکرار سے نماء مکرر ہوگا اور نماء جو مالِ نصاب کا وصف ہے اس کے تکرار سے تقدیرًا مالِ نصاب مکرر ہو جائے گا اور جب مالِ نصاب مکرر ہو جاتا ہے اگرچہ تقدیرًا ہی کیوں نہ ہو تو اس کو وجوبِ زکوٰۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہوگا۔ اور تکرارِ حول کی وجہ سے نصابِ واحد میں وجوبِ زکوٰۃ مکرر ہو جائے گا پس جس طرح یہاں وصفِ نماء اور حول کے تجدد سے مالِ نصاب کو بنفسہٖ متجدد اور متکرر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا۔ اسی طرح وصفِ مؤنت کے تجدد اور تکرار سے رأس کو بنفسہٖ متجدد اور متکرر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ وعلیٰ ہذا تکرار العشر ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ وصف کے تجدد اور تکرار سے چونکہ سبب متجدد اور متکرر ہو جاتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ عشر اور خراج کا اگرچہ سبب واحد ہے یعنی زمین لیکن اس کے وصف یعنی نماء کے تکرار سے عشر اور خراج میں تکرار پیدا ہو جائیگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عشر اور خراج دونوں کے وجوب کا سبب ارضِ نامیہ ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ عشر اور خراج کو ارض کی طرف مضاف کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے عشر الارض اور خراج الارض اور اضافت سببیت کی علامت ہے اور عباداتِ مالیہ میں چونکہ یُسر کا اعتبار کیا جاتا ہے اسلئے عشر اور خراج واجب کرنے کے لئے نماء کا اعتبار کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ اگر زمین نامیہ ہوگی تو اس میں عشر اور خراج واجب ہوگا ورنہ نہیں البتہ عشر میں حقیقی نماء کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ

CamScanner

کہا گیا ہے کہ اگر عشری زمین حقیقۃً نامیہ ہے یعنی اس میں حقیقۃً پیداوار ہوتی ہے تب تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ عشر نام ہے مال کے ایک جزو یعنی ۱/۱۰ کا، اور اس جزو کا واجب کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ۹/۱۰ اجزاء مالک کے پاس موجود رہیں اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ حقیقی نماء یعنی حقیقی پیداوار پائی جائے اور جب ایسا ہے تو عشر واجب کرنے کے لئے حقیقۃً پیدا ہونے کو شرط قرار دیا گیا چنانچہ اگر عشری زمین کے مالک نے عشری زمین میں زراعت نہ کی اور اسکو یوں ہی چھوڑے رکھا تو اس پر عشر واجب نہ ہوگا اور خراج میں حقیقی نماء کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے بلکہ تقدیری نماء کا اعتبار کیا گیا ہے چنانچہ اگر خراجی زمین کا مالک زراعت پر قادر ہو یعنی اسبابِ زراعت سب موجود ہوں مگر وہ زراعت نہ کرے تو تقدیری نماء کے پائے جانے کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہو جائے گا۔ دلیل اسکی یہ ہے کہ خراج کا پیداوار کی جنس سے ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ پیداوار کی جنس کے علاوہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو خراج کو نماء حقیقی پر معلق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ محض زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے خراج واجب کرنا یُسر کے منافی ہے حالانکہ عباداتِ مالیہ میں یُسر کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زراعت پر قادر ہونے کی وجہ سے خراج واجب کرنا یُسر کے منافی نہیں ہے کیونکہ خراجی زمین کے مالک کا زراعت سے رُک جانا اور زراعت نہ کرنا استہلاک (ہلاک کرنا) ہے اور استہلاک کے اندر وجوب، یسر کے منافی نہیں ہوتا ہے جیسے حولانِ حول کے بعد اگر مکلف نے مالِ نصاب ہلاک کر دیا تو اس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ بہرحال عشر اور خراج کا سبب یعنی زمین تو ایک ہی ہے اس میں حقیقۃً تکرار اور تجدد نہیں ہے لیکن نماء جو اس کی شرط ہے اس میں چونکہ تجدد اور تکرار ہے اسلئے نماء کے تجدد کی وجہ سے تقدیراً زمین میں بھی تجدد اور تکرار پیدا ہو جائے گا اور زمین کے تقدیری تجدد کی وجہ سے اس کو وجوبِ عشر اور وجوبِ خراج کا سبب قرار دینا درست ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جمیل احمد عفی عنہٗ

فَصْلٌ فِي الْعَزِيْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِيَ فِيْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَا بُنِيَ عَلٰى أَعْذَارِ الْعِبَادِ۔

ترجمہ:۔ (یہ) فصل عزیمت اور رخصت کے بیان میں ہے۔ اور عزیمت احکام شرع میں اس چیز کا نام ہے جو احکام میں سے اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو اور رخصت اس چیز کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہو۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے ملحقات سے فراغت کے بعد ان بعض احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) عزیمت (۲) رخصت

عزیمت کے لغوی معنی اس قصد کے ہیں جو انتہائی مؤکد ہو یعنی انتہائی مضبوط اور پختہ قصد کا نام عزیمت ہے کہا جاتا ہے عزمت علیٰ کذا میں نے اس کا پختہ ارادہ کیا۔ باری تعالیٰ کے قول " فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَہٗ عَزْمًا " اور " فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ اُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ " میں عزم کے یہی معنی مراد ہیں۔ احکام اصلیہ کو بھی عزیمت اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں انتہائی پختگی اور تاکید ہوتی ہے اور رخصت کے لغوی معنی یسر اور آسانی کے ہیں اسی سے رَخُصَ السِّعْرُ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی چیز آسانی سستے داموں پر دستیاب ہو جائے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ احکام شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو لیکن اس تعریف پر یہ اعتراض ہوگا کہ اصل اسکو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز مبنی ہو اور فراغ ذمہ جس طرح عزیمت پر مبنی ہوتا ہے اسی طرح رخصت پر بھی مبنی ہوتا ہے لہذا صرف عزیمت کو اصل کہنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک تو وہی جو گذر چکا یعنی اصل وہ ہے جس پر دوسری کوئی چیز مبنی ہو دوم وہ جس کو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو یہاں اصل کے دوسرے معنی مراد ہیں۔ اسی اعتراض کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اصل وہ ہے جو مقصود بالذات ہو جیسا کہ فقہاء کا قول اس پر دلالت کرتا ہے چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ بیع کے اندر مبیع اصل ہے یعنی مقصود بالذات ہے اور ثمن وسیلہ ہے یعنی غیر مقصود بالذات ہے پس اس بنیاد پر عزیمت کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وضو اور سعی الی الجمعہ دونوں غیر مقصود بالذات ہیں حالانکہ دونوں میں سے ہر ایک عزیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصل سے مراد وہ نہیں ہے جو مقصود بالذات ہو بلکہ اصل سے مراد وہ ہے جسکو ابتداءً مشروع کیا گیا ہو اور وضو اور سعی الی الجمعہ چونکہ دونوں ابتداءً مشروع کئے گئے ہیں اسلئے یہ دونوں اصل کی تعریف میں داخل ہوں گے اور ان دونوں پر عزیمت کی تعریف صادق آجائیگی بہر حال شریعت میں عزیمت اس کا نام ہے جسکی مشروعیت عوارض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض اور سفر کی وجہ سے ہے بلکہ وہ حکم اصلی ہو باری تعالیٰ کیطرف سے ابتداءً مشروع کیا گیا ہو خواہ اس حکم کا تعلق فعل سے ہو جیسا کہ مامورات خواہ ترک فعل سے ہو جیسے محرمات۔ اور شریعت کی اصطلاح میں رخصت اس حکم کا نام ہے جسکی مشروعیت بندوں کے اعذار کے اعتبار سے ہو جیسے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت عذر سفر اور عذر مرض پر مبنی ہے اور قصر صلاۃ کی مشروعیت عذر سفر پر مبنی ہے۔

وَالْعَزِيْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَّوَاجِبٌ وَّسُنَّةٌ وَّنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَّتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ بِلَا عُذْرٍ

ترجمہ:۔ اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت، نفل۔ پس فرض وہ ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم علم اور تصدیق بالقلب کے اعتبار سے اور بدن کے ذریعہ

عمل کے اعتبار سے لزوم ہے حتی کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا، اور بلا عذر اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائیگا۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت یعنی حکم اصلی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ فرض ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے ترک پر اسکو عذاب دیا جائے گا یا نہیں۔ اگر اول ہے تو اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو سنت کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کو نفل کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عزیمت کی سات قسمیں ہیں:۔

(۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل اسی کو تطوع اور مندوب کہا جاتا ہے (۵) حرام (۶) مکروہ (۷) مباح ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ یا تو مکلف کے فعل کی جانب راجح ہوگی یا ترکِ فعل کی جانب راجح ہوگی یا کوئی جانب راجح نہ ہوگی۔ اگر اول ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس کا منکر کافر ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو فرض کہا جاتا ہے اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے ترک پر عقاب ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو واجب کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مواظبت کی ہوگی یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو سنت مشہورہ اور سنت موکدہ کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو نفل، تطوع اور مندوب کہتے ہیں۔ اور اگر مکلف کے فعل کی جانب ترک راجح ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس پر عمل کرنے سے عقاب کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اسکو حرام کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مکروہ کہا جاتا ہے اور اگر کوئی جانب راجح نہیں ہے تو اس کو مباح کہتے ہیں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ عزیمت کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وجوب (۲) ندب (۳) اباحت (۴) حرمت (۵) کراہت ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت کی تین صورتیں ہیں یا تو اس کے ترک پر عقاب کا مستحق ہوگا یا اس کے کرنے پر عقاب کا مستحق ہوگا یا ان میں سے کسی پر عقاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اول تو وجوب ہے اور وجوب فرض کو بھی شامل ہے اور ثانی حرمت ہے اور اگر ثالث ہے تو اس کی بھی تین صورتیں ہیں یا تو اس میں فعل اور ترک فعل دونوں برابر ہونگے یا فعل، ترکِ فعل پر راجح ہوگا اور یا ترکِ فعل، فعل پر راجح ہوگا اول تو مباح ہے اور ثانی ندب ہے اور ثالث کراہت ہے۔ پھر کراہت کی دو قسمیں ہیں (۱) کراہت تنزیہی (۲) کراہت تحریمی، کیونکہ مکروہ حلت سے قریب تر ہوگا یا حرمت سے اگر حلت سے قریب تر ہے تو اس کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں اور اگر حرمت سے قریب تر ہے تو اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔

بہر حال مصنف حسامی کے بیان کے مطابق عزیمت کی چار قسمیں ہیں فرض، واجب، سنت، اور نفل۔ ان کے درمیان دلیل حصر پہلے گذر چکی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ حصر درست نہیں ہے کیونکہ اس حصر سے حرام مکروہ اور مباح خارج ہوجاتے ہیں حالانکہ یہ بھی عزیمت کے اقسام میں سے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حرام فرض یا واجب میں داخل ہے کیونکہ اگر حرام کا ترک دلیل قطعی سے ثابت ہے تو وہ فرض میں داخل ہوگا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہے تو وہ واجب میں داخل ہوگا۔ اور مکروہ سنت میں داخل ہے کیونکہ مکروہ کا ترک کرنا سنت ہوتا ہے اور مباح نفل میں داخل ہے۔ الغرض جب حرام فرض میں، مکروہ سنت میں اور مباح نفل میں داخل ہے تو ان تینوں کو علیحدہ بیان کرنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے۔

مصنف کے بیان کے مطابق مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے اور لغت میں لفظ فرض چند معانی میں مستعمل ہوتا ہے (۱) تقدیر (اندازہ لگانا) جیسے "فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" ای قدرتم۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہا "فَرَضَ علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر علی الذکور والانثیٰ" ای قدرہا۔ اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" ای قدرنا علیہم۔ (۲) قطع جیسے "سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا" ای قطعنا الاحکام۔ اور باری تعالیٰ کا قول "نصیبا مفروضا" ای مقطوعا۔ (۳) انزال جیسے باری تعالیٰ کا قول "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ" ای انزل۔ (۴) تبیین جیسے قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ای بیّنہا (۵) احلال جیسے باری تعالیٰ کا قول: مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللّٰہُ لَہٗ (ای احل اللہ لہ) اور اصطلاح شرع میں فرض وہ ہے جس کا وجوب اور لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی ایسی دلیلِ قطعی سے ثابت ہو جو دلیل مفید علم اور مفید یقین ہو جیسے کتاب اللہ، سنت متواترہ اور اجماع مثلاً ایمان، ارکانِ اربعہ، نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج دلیل قطعی سے ثابت ہونے کی وجہ سے فرض ہیں اور فرض کا حکم یعنی فرض پر مرتب ہونے والا اثر لزوم ہے علم کے اعتبار سے، تصدیق بالقلب کے اعتبار سے اور عمل بالبدن کے اعتبار سے۔ علم کے اعتبار سے لزوم کا مطلب یہ ہے کہ فرض کے ثبوت کا علم قطعی اور یقینی حاصل ہو جائے۔ اور تصدیقاً بالقلب کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور عمل بالبدن کا مطلب یہ ہے کہ اگر فرض اعمال کے قبیل سے ہو تو اس پر بدن سے عمل کرنا اور اس کو ادا کرنا لازم ہو جائے۔ یہ بات خوب ذہن نشین فرمالیں کہ تصدیق بالقلب، علماء کی تفسیر نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کیونکہ علم قطعی تصدیق بالقلب سے عام ہے یعنی تصدیق قلبی کے لئے تو علم قطعی لازم ہے لیکن علم قطعی کے لئے تصدیق قلبی لازم نہیں ہے بلکہ علم قطعی، تصدیق قلبی کے بغیر بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ یہود و نصاریٰ کو رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں علم قطعی تو حاصل تھا جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یَعْرِفُوْنَہٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَہُمْ" لیکن تصدیق قلبی حاصل نہیں تھی بہرحال فرض کے ثبوت کا قطعی علم اور اس کی تصدیق چونکہ لازم ہے اسلئے فرض کا منکر کافر ہوگا اور اس پر چونکہ عمل کرنا لازم ہے اسلئے بلا عذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا۔ عذر کی قید سے معلوم ہوا کہ عذر شرعی کی وجہ سے تارکِ فرض فاسق نہیں ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ بلا عذر فرض کا تارک اسی وقت فاسق ہے جبکہ یہ ترک استخفاف کے طور پر نہ ہو ورنہ اگر استخفاف کے طور پر ترک کیا گیا ہے تو یہ ترک کفر ہوگا کیونکہ شرائع کا استخفاف کفر ہے۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يُكْفَرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ وَأَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا

ترجمہ: اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں شبہ ہو اور واجب کا حکم بدن کے ذریعہ عمل کا لازم ہونا ہے نہ کہ علم یقینی کا لازم ہونا حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا بشرطیکہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے اور بہرحال تاویل کرکے واجب کو ترک کرنے والا تو وہ فاسق نہ ہوگا۔

تشریح: عزیمت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ واجب یا تو وجبۃ سے ماخوذ ہے یا وَجَبٌ سے ماخوذ ہے اور یا وجوبٌ سے ماخوذ ہے۔ اگر وَجبۃٌ سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی ساقط ہونے کے ہیں اور اس صورت میں واجب کو واجب اسلئے کہتے ہیں کہ علم قطعی ثابت کرنے میں واجب کا سقوط ہوجاتا ہے یعنی واجب چونکہ علم قطعی .... اور یقینی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اسلئے علم قطعی ثابت کرنے کے سلسلہ میں واجب ساقط اور معدوم ہوگا باری تعالیٰ کے قول "اِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهُمْ" میں وَجَبَتْ اسی معنی میں مستعمل ہے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ زمین پر گر پڑے اور اگر وَجْبٌ سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی اضطراب اور تردد کے ہیں۔ واجب کے ثبوت میں بھی چونکہ اضطراب اور تردد ہوتا ہے اسلئے واجب کو واجب کہا جاتا ہے اور اگر وجوب سے ماخوذ ہے تو اس کے معنی لزوم کے ہیں پس واجب پر عمل کرنا چونکہ لازم ہوتا ہے اسلئے واجب کو واجب کہتے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں واجب اس کو کہتے ہیں جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہو جس دلیل میں شبہ ہو خواہ اس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو جیسے خبر واحد خواہ اسکی دلالت میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض مجمل اور مؤول اور واجب کا حکم یہ ہے کہ واجب پر بدن سے عمل کرنا تو لازم ہے لیکن اس کی دلیل میں شبہ کی وجہ سے نہ تو وہ مفید یقین ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے حق ہونے پر اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے پس واجب چونکہ علم قطعی اور یقینی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اسلئے اس کا منکر کافر نہ ہوگا البتہ اس پر عمل نہ کرنے والا فاسق ہوگا مگر واجب پر عمل نہ کرنے والا اسی وقت فاسق ہوگا جبکہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرتا ہو یعنی اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھتا ہو اور اگر اخبار احاد کا تہاون کیا یعنی اخبار احاد کو حقیر سمجھا تو یہ شخص کافر ہوگا کیونکہ شریعت کا تہاون کفر ہے اور اگر کسی نے اخبار احاد پر بطریق تاویل عمل ترک کر دیا مثلاً یہ کہا کہ یہ خبر ضعیف ہے اور کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں واجب کو ترک کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیونکہ یہ ترک ہوائے نفس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تحقیق اور تدقیق کی وجہ سے ہے۔

وَالسُّنَّةُ اَلطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِي الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوْبٍ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةٌ اُمِرْنَا بِاِحْيَائِهَا فَتَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهٖ وَقُعُوْدِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يُكْرَهُ اَوْ قَدْ اَسَاءَ اَوْ لَا بَاْسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ:- اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے کیونکہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ کرنے کا ہم کو حکم دیا گیا ہے پس ہم اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کے مستحق ہوں گے۔ اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت ہدیٰ، اور اس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق ہوگا۔ اور سنن زوائد اور ان کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتیں آپ کے قیام اور قعود اور لباس کے بارے میں اور اسی پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی امام محمد کا قول یکرہ یا قد أساءَ یا لا بأس بہ اور کسی جگہ کہا گیا ہے یعید بس یہ وجوب کا حکم ہے۔

تشریح:- سنت کے لغوی معنی مطلقاً طریقے کے ہیں خواہ وہ طریقہ اچھا ہو خواہ برا ہو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:- "من سنّ سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا الی یوم القیمۃ ومن سن سنۃ سیئۃ فلہ وزرہا ووزر من عمل بہا الی یوم القیمۃ" یعنی جس نے اچھا طریقہ ایجاد کیا تو اس کے لئے اس کا اجر ہوگا اور اس شخص کا اجر ہوگا جس نے اس پر عمل کیا اور یہ سلسلہ تاقیامت جاری رہے گا اور جس شخص نے کوئی برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کے لئے اس کا گناہ ہوگا اور اس شخص کا گناہ ہوگا جس نے اس پر عمل کیا اور یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ الحاصل حدیث میں لفظ سنت مطلقاً طریقہ کے معنی میں مستعمل ہے اور شریعت کی اصطلاح میں سنت وہ اچھا طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اس طریقہ کو خواہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رائج کیا ہو خواہ آپ کے صحابہ نے رائج کیا ہو۔ حضرت امام شافعی رح کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جاتا ہے۔ اصل میں احناف اور شوافع کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر نبی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ بلا قرینہ غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ سنت کا اطلاق جسطرح نبی کے طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابھی گذری ہے کیونکہ اس حدیث میں کلمۂ "مَنْ"، تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کریگا اس کے لئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقے کو سنت کہا جائیگا اور حدیث "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء من بعدی" سے بھی احناف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

امام شافعی رح کی دلیل سے پہلے بطور تمہید یہ مسئلہ ذہن نشین فرمالیں کہ احناف کے نزدیک عورت کی دیت مطلقاً مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی دیت پوری واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی۔ اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت و مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبی ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنت کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنتِ نبی مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ البتہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت

کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہٰذہ سنۃ الشیخین، سنۃ ابی بکر وغیرہ وغیرہ۔ لیکن احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں سنت سے سنتِ نبی مراد نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں ... ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے احناف کا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

وحکمہا ان یطالب الخ سے سنت کا حکم بیان کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اسکو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے۔ فاضل مصنف رح نے حکم میں ان یطالب کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے کیونکہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور من غیر فرض ولا وجوب کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا ہے کیونکہ سنت کا مطالبہ فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے۔ قاعدہ میں یہ قیود سنت کی تعریف میں ہونی چاہئیں تھیں لیکن مصنف رح نے نہ جانے کیوں حکم میں ذکر کی ہیں۔ بہر حال سنت کا حکم یہ ہے کہ بغیر فرض اور بغیر وجوب کے انسان سے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کے احیاء کا ہم کو حکم دیا گیا ہے اور اماتت (مردہ کردینے) سے منع کیا گیا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا"، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ترک سنتی لم ینل شفاعتی" جس نے میری سنت کو ترک کیا اس کو میری شفاعت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح کی بہت سی احادیث ہیں جن کے ذریعہ احیاءِ سنت کا امر کیا گیا ہے اور اماتتِ سنت سے منع کیا گیا ہے۔ پس جب احیاءِ سنت کا امر کیا گیا ہے تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنت ہدیٰ (۲) سنتِ زوائد۔ سنتِ ہدیٰ وہ سنت ہے جس کا ترک کرنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے جیسے اذان، جماعت، اقامت یہ چیزیں سنت ہدیٰ میں سے ہیں۔ علماء نے کہا ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنتِ ہدیٰ کے ترک کرنے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائیگا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے۔ اور سنت زوائد وہ ہے جس کا تارک سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ عادتیں جو آپ سے لباس اور نشست و برخاست کے سلسلہ میں صادر ہوئی ہیں یہ چیزیں آپ سے عبادت کے طور پر صادر نہیں ہوئیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں پس اگر کوئی ان پر عمل کرے گا تو اس کو ثواب دیا جائے گا اور اگر ترک کریگا تو کسی سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

وعلیٰ ہٰذا تخرج سے صاحب حسامی نے کہا کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدیٰ جس کے ترک سے مکلف سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور ایک سنت زوائد جس کے ترک سے مکلف ان چیزوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اسی تقسیم

کی بنیاد پر ان الفاظ کی تخریج کی جائے گی جو الفاظ مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں چنانچہ امام محمد رحؒ نے باب الاذان میں ایک جگہ یکرہ کا لفظ ذکر کیا اور کہا "ویکرہ الاذان قاعدًا" یعنی بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے اور ایک جگہ اساء کا لفظ ذکر کیا ہے اور کہا ہے "وان صلی اہل مصر بجماعۃ بغیر اذان فقد اساؤا" یعنی اگر شہر والوں نے بغیر اذان اور بغیر اقامت کے جماعت سے نماز پڑھی تو انھوں نے برا کیا۔ اور ایک جگہ لا باس بہ فرمایا اور کہا "لا بأس بان یؤذن رجل ویقیم آخر" یعنی ایک آدمی اذان دے اور دوسرا اقامت کہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پس امام محمد رح کے کلام میں جہاں یکرہ اور اساء کا لفظ ہے وہاں سنت موکدہ اور سنت ہدی کا ترک مراد ہے اور جہاں لا بأس کا لفظ مذکور ہے وہاں سنت زوائد کا ترک مراد ہے۔ اور اگر کہیں یعید کا لفظ ذکر کیا گیا ہے تو یہ وجوب کی علامت ہوگا مثلاً کہا گیا ہے "ویعاد الاذان لو اذن قبلہ" یعنی اگر وقت سے پہلے اذان دیدی تو اس کا اعادہ کیا جائے گا کیونکہ وقت سے پہلے اذان معتبر نہیں ہے مصنف رحؒ نے علامت وجوب کو محض اتمام قاعدہ کے لئے ذکر کیا ہے ورنہ علامت وجوب کو اس بحث میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کلام سنت میں ہے نہ کہ واجب میں یعنی علامت وجوب کو صرف اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ بات پوری ہو جائے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اذان سنت ہے اور سنت کا اعادہ بھی سنت ہوتا ہے لہذا اس جگہ وقت کے اندر اذان کا اعادہ واجب کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اذان تو بلاشبہ سنت ہے مگر اسکی ادائیگی کا طریق کہ وقت میں ہو یہ واجب ہے یعنی آپ اذان دیں نہ دیں یہ تو آپکا اپنا اختیار ہے لیکن اگر اذان دینی ہے تو اسی طریق پر دی جائے اگر اس طریق پر نہ دی بلکہ وقت سے پہلے دیدی تو اسکا اعادہ واجب اور لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے نفل نماز اور نفلی وضو کہ اسکی ادائیگی کے لئے قیام قرأت رکوع سجود فرض ہے اسی طرح اعضائے وضو کا غسل فرض ہے گویا نفس نماز نفل ہے آپ پڑھیں نہ پڑھیں لیکن اگر نفل نماز پڑھنا ہے تو مذکورہ طریق پر پڑھنا لازم ہے ورنہ اعادہ واجب ہوگا۔ اسی طرح نفلی وضو آپ کریں نہ کریں لیکن اگر وضو کرنا ہے تو اسی طریق پر کرنا لازم ہے ورنہ اعادہ واجب ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اذان کے بارے میں دو قول ہیں ایک سنت ہونے کا دوسرا واجب ہونے کا۔ مصنفؒ کا یعید کے لفظ کو وجوب اذان پر دلیل بنانا دوسرے قول کی بناء پر ہے اور آپ کا اعتراض پہلے قول کی بناء پر ہے

وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهِ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهُ اَوْلٰى

ترجمہ:۔ اور نفل زیادتی کا نام ہے پس عبادات کے نوافل زوائد ہیں ہمارے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہم پر۔ اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائیگا اور اس کے ترک پر سزا نہیں دی جائے گی اور ہمارے نزدیک

شروع کرنے کے بعد اس کے ترک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا اسلئے کہ جو حصہ ادا کر دیا گیا وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا اور یہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر ذکر کے اعتبار سے اللہ کے لئے ہوگی لیکن فعل کے اعتبار سے نہیں پھر نذر کی حفاظت کے لئے ابتداء فعل واجب ہے لہذا ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء کی حفاظت بدرجۂ اولی ہوگی۔

تشریح عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے نفل کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے غنیمت کو نفل کہا جاتا ہے کیونکہ جہاد کا مقصد اصلی اعلاء کلمۃ اللہ اور دشمنان خدا کو مغلوب کرنا ہے اور رہی غنیمت تو وہ اس مقصد سے زائد ایک چیز ہے۔ ولد الولد (بیٹے کی اولاد) کو بھی نافلہ اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کیونکہ نکاح کا مقصد تحصیل ولد ہے اور رہا ولد الولد تو وہ زائد ایک چیز ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً" اس آیت میں حضرت یعقوبؑ جو حضرت ابراہیمؑ کے ولد الولد یعنی پوتے ہیں ان کو نافلہ قرار دیا گیا ہے پس نوافل بھی فرائض، واجبات اور سنن سے زائد چیزیں ہیں جو ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں چنانچہ اگر ہم ان کو ادا کریں تو ثواب کے مستحق ہوں گے اور ان کو ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے چنانچہ اگر ہم ان کو ادا نہ کریں تو کسی عقاب و عذاب کے مستحق نہ ہوں گے۔ بہر حال نفل بھی ایک زائد چیز ہے لہذا نفل کے معنی زیادتی کے ہوں گے اور شریعت کی اصطلاح میں نفل اس مخصوص زیادتی کو کہتے ہیں جو فرائض واجبات اور سنن پر زیادتی ہو۔ مصنف کتاب کہتے ہیں کہ نفل کا حکم یہ ہے کہ نفل کے ادا کرنے پر ثواب دیا جائیگا اور اس کو ادا نہ کرنے پر کسی عقاب اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا۔ ادا کرنے پر ثواب تو اس لئے دیا جائے گا کہ نفل بھی عبادت ہے اور عبادت کے ادا کرنے پر انسان کو ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو ادا نہ کرنے پر عقاب کا مستحق اس لئے نہیں ہوگا کہ نفل نہ فرائض میں سے ہے اور نہ واجبات میں سے، حالانکہ عقاب کا استحقاق ترکِ فرض یا ترکِ واجب پر ہوتا ہے اور تارکِ نفل ملامت کا مستحق اس لئے نہیں ہوگا کہ نفل سنن میں سے نہیں ہے حالانکہ ملامت کا مستحق تارکِ سنت ہوتا ہے نفل کے اس حکم پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ اگر مسافر بجائے دو رکعت کے چار رکعت پڑھے اور دو رکعت پر قعدہ بھی کرے تو اس کی بعد کی دو رکعتیں نفل شمار ہوتی ہیں حالانکہ ان پر کوئی ثواب نہیں دیا جاتا بلکہ اگر عمداً ایسا کیا ہو تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دو رکعت کے بعد سلام میں تاخیر کی وجہ سے ہے۔

ویضمن بہ کہ بالشروع سے فاضل مصنف رہ ایک اختلافی مسئلہ ذکر کرنا چاہتے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نفل شروع کرنے کے بعد اسکو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم ہوگی یا نہیں۔ اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قضاء لازم ہوگی اور حضرت امام شافعی رہ کے نزدیک اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ ابتداءِ نفل کے سلسلے میں بندے کو اختیار ہوتا ہے جی چاہے شروع کرے اور جی چاہے شروع نہ کرے پس اس کی بقاء بھی ایسی ہی غیر لازم ہوگی یعنی جی چاہے اسکو باقی رکھے جی چاہے باقی نہ رکھے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شئے کی بقاء اسکی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا اسطرح نفل کو ابتداءً شروع کرنا لازم نہیں ہوتا اسی طرح اسکو باقی رکھنا بھی لازم نہ ہوگا اور جب نفل کو باقی رکھنا لازم نہیں ہے تو اسکو فاسد کرنا بھی جائز ہوگا۔ اور جب نفل کو فاسد کرنا جائز ہے تو فاسد کرنے

کی صورت میں اسکی قضاء بھی لازم نہ ہوگی اور رہا یہ کہنا کہ شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے کی صورت میں ابطالِ عمل لازم آئیگا اور یہ "ولا تبطلوا اعمالکم" کی وجہ سے حرام ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ ابطالِ عمل قصدًا لازم نہیں آیا بلکہ ضمنا لازم آیا ہے اور حرام وہ ابطالِ عمل ہے جو قصدًا لازم آتا ہو نہ کہ وہ جو ضمنا لازم آتا ہو۔ اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے ابطالِ عمل لازم نہیں آتا بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے یعنی نفل کے باقی اجزاء پر عمل کرنے سے رکنا لازم آتا ہے اور حرام ابطالِ عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہٰذا نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا اور اسکی قضا لازم نہ ہوگی۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ نفل کا جو حصہ ادا کرلیا گیا ہے وہ حصہ اللہ کے سپرد ہوگیا ہے اور جو حصہ اللہ کے سپرد کردیا گیا ہے اسکی حفاظت واجب ہے اور اسکی حفاظت اسی وقت ہوسکتی ہے جبکہ باقی حصہ بھی ادا کرلیا جائے کیونکہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اُسی وقت مفیدِ حکم ہوتی ہیں جبکہ وہ تام ہوں یعنی نماز کم از کم ایک شفعہ (دو رکعت) ہو اور روزہ پورے ایک یوم کا ہو، پس اگر کسی نے نماز کا ایک حصہ یا روزے کا ایک حصہ ادا کیا تو اس پر اسکو پورا کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر اس کو پورا نہ کیا بلکہ درمیان میں فاسد کردیا تو ابطالِ عمل لازم آئے گا اور ولا تبطلوا اعمالکم کی وجہ سے ابطالِ عمل حرام ہے پس مؤدّٰی یعنی ادا کردہ حصہ کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے اسکو پورا کرنا لازم ہے اور اگر فاسد کردیا تو اسکی قضاء لازم ہے کیونکہ قضاء کی صورت میں بھی ابطال سے حفاظت ہوجاتی ہے

مصنفِ کتاب کہتے ہیں کہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر یعنی اگر کسی نے اللہ کے لئے نذر کی اور یوں کہا لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اُصَلِّیَ رَکْعَتَیْنِ۔ مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہ نذر اگرچہ فعلاً اللہ کے لیے نہیں ہوتی لیکن تسمیۃً اور ذکرًا اللہ کے لئے ہوگئی یعنی یہاں اگرچہ فعل موجود نہیں ہے لیکن ذکر قولی یعنی زبان سے ذکر کرنا موجود ہے اور اس نذر یعنی ذکر قولی کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعل واجب ہے یعنی اس نذر کی حفاظت کے لئے اس فعل منذور کا شروع کرنا اور اس کو ادا کرنا لازم اور واجب ہے پس جب نذر کی حفاظت کے لئے ابتداءِ فعل واجب ہے تو ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لیے اس کی بقاء بدرجۂ اولیٰ واجب اور لازم ہوگی کیونکہ بقاءِ فعل اس کی ابتداء سے سہل اور آسان ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فعل ذکر سے اقویٰ ہوتا ہے لہٰذا جب محض اللہ کے نام سے ذکر یعنی نذر کی حفاظت ضروری ہے اور اس فعلِ منذور کو شروع کرنا لازم ہے تو شروع کردہ فعل کی حفاظت کے لئے اس فعل کو باقی رکھنا اور پورا کرنا بدرجۂ اولیٰ لازم ہوگا بہرحال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفل شروع کرنے کے بعد اس کو پورا کرنا لازم ہے اور اگر فاسد کردیا تو اس کی قضاء لازم ہے

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِیْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ

ترجمہ: بہرحال رخصتیں تو وہ چار قسم ہیں دو قسمیں حقیقت کی ہیں ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی ہیں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے اتم ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ عزیمت کی انواع سے فراغت کے بعد رخصت کی انواع بیان کرنا چاہتے ہیں مگر رخصت جس کی بنیاد بندوں کے اعذار پر ہوتی ہے مصنف رحمہ نے اس کی تعریف ذکر نہیں فرمائی ہے بلکہ تقسیم بیان کرنا شروع کر دیا حالانکہ تعریف پہلے ہوتی ہے اور تقسیم بعد میں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کے لئے واضع بھی الگ ہو جیسے لفظ عین کہ آنکھ، سونے، پانی کے چشمے اور بہت سے معانی کے لئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنیٰ واحد کلی کے لئے موضوع ہو جبکہ بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں جن کی حقیقت ایک ہے پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جس میں اشتراکِ معنوی پایا جاتا ہو اور اس کے لئے ایک ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام پر مساویانہ طور پر صادق آئے اور رخصت نہ تو اس میں اشتراک معنوی ہے اور نہ اس کے لئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام پر مساویانہ صادق آتی ہو بلکہ رخصت کا اس کی اقسام میں لفظی اشتراک ہے۔ بہرحال جب تعریف کے لئے اشتراک معنوی اور حقیقتِ متحدہ کا ہونا ضروری ہے اور رخصت میں دونوں باتیں نہیں تو رخصت کی تعریف کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفِ حسامی نے رخصت کی تعریف ذکر نہیں کی ہے بلکہ اس کی انواع میں سے ہر ہر نوع کی تعریف ذکر کی ہے۔ تاہم بعض حضرات نے رخصت کی تعریف ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو۔

الحاصل بقول مصنف رخصت کی چار قسمیں ہیں۔ اس طور پر کہ اولاً رخصت کی دو قسمیں ہیں حقیقتِ رخصت اور مجازِ رخصت یعنی لفظ رخصت کا اطلاق بطریق حقیقت ہوگا یا بطریق مجاز ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں یا تو ان میں سے ہر ایک حقیقت یا مجاز ہونے میں کامل ہوگا یا کامل نہ ہوگا۔ یعنی حقیقتِ رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ حقیقتِ رخصت ہونے میں کامل اور اولیٰ ہو، دوم یہ کہ وہ حقیقتِ رخصت ہونے میں کامل اور اولیٰ نہ ہو۔ اسی طرح مجازِ رخصت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مجازِ رخصت ہونے میں دوسرے کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہو، دوم یہ کہ وہ مجازِ رخصت ہونے میں اتم نہ ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقتِ رخصت کا مدار وجودِ عزیمت پر ہے یعنی اگر عزیمت موجود ہوگی تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا اور اس کو حقیقتِ رخصت اور رخصتِ حقیقیہ کہیں گے اور اگر عزیمت بالکلیہ فوت ہوگئی ہو اور اس کا قطعاً وجود نہ ہو تو اس صورت میں رخصت کا اطلاق مجاز ہوگا اور اس کو مجازِ رخصت اور رخصتِ مجازیہ کہیں گے۔ پس اگر عزیمت تمام اعتبارات سے موجود ہو تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت ہوگی اور اگر عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہو تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی بعض اعتبارات سے حقیقت ہوگی اور ان دونوں میں سے اول دوسری قسم کی بہ نسبت کامل اور اولیٰ ہے اور رخصتِ مجاز کی پہلی قسم میں چونکہ عزیمت تمام مادوں میں فوت ہوتی ہے

CamScanner

اور دوسری قسم میں بعض مادوں میں فوت ہوتی ہے اور بعض میں موجود ہوتی ہے اسلئے قسم اول رخصتِ مجاز ہونے میں اتم اور اکمل ہوگی اور قسم ثانی رخصتِ مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْعَیِ الْحَقِیْقَۃِ فَمَا اسْتُبِیْحَ مَعَ قِیَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِیَامِ حُکْمِہٖ جَمِیْعًا مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُکْرَہِ بِمَا فِیْہِ اِلْجَاءٌ کَلِمَۃَ الشِّرْکِ عَلٰی لِسَانِہٖ وَاِفْطَارِہٖ فِیْ نَھَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِہٖ مَالَ الْغَیْرِ وَجِنَایَتِہٖ عَلَی الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَیْرِ وَتَرْکِ الْخَائِفِ عَلٰی نَفْسِہِ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ

ترجمہ :۔ بہر حال حقیقتِ رخصت کی دوقسموں میں سے اولیٰ قسم وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا گیا ہو حالانکہ محرِّم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں جیسے مکرَہ کا اس چیز کے ذریعہ جس میں مجبور کردینا ہے اپنی زبان پر کلمۂ شرک کا جاری کرنا اور رمضان کے دن میں اس کا افطار کرنا اور دوسرے کے مال کو اس کا تلف کرنا اور احرام پر اس کا جنایت کرنا اور مضطر کا دوسرے کے مال کو کھالینا اور اپنے اوپر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف ترک کرنا۔

تشریح :۔ مصنف رہ نے حقیقتِ رخصت کی قسم اول کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقتِ رخصت کی قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ محرِّم اور حرمت دونوں کے موجود ہونے کے باوجود مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح جیسا معاملہ کیا جائے لیکن وہ حقیقۃً مباح نہ ہو یعنی اگر کسی جگہ محرِّم (سببِ حرمت) بھی موجود ہو اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود ہو تو اس سے رکنا اور اس کا ارتکاب کرنا عزیمت ہے مگر اس کے باوجود اگر کسی عذر کی وجہ سے اس کے ارتکاب کی اجازت دیدی گئی ہو تو اس میں کامل اور اقوی درجہ کی حقیقتِ رخصت موجود ہوگی اور اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی جسطرح مباح کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا اسی طرح حقیقتِ رخصت کے ارتکاب پر بھی مواخذہ نہ ہوگا لیکن یہ حقیقۃً مباح نہ ہوگا اسلئے کہ حقیقتِ رخصت میں حرمت پہلے سے موجود ہے اب اگر اس کو حقیقۃً مباح قرار دیدیا گیا تو حرمت اور اباحت کا جمع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ جمع بین الضدین کی وجہ سے محال ہے فاضل مصنف نے اس قسم کی چند مثالیں ذکر کیں ہیں ان میں سے پہلی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کردینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس شخص کے لئے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو چنانچہ اگر اس شخص نے زبان سے کلمۂ کفر کہہ دیا تو اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا حالانکہ یہاں شرک اور کفر پر محرِّم بھی موجود ہے اور حرمت بھی موجود ہے محرِّم تو وہ نصوص ہیں جو شرک اور کفر کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں اور حرمت اس لئے موجود ہے کہ بالاجماع شرک اور کفر حرام ہے پس کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی اگرچہ رخصت ہے لیکن عزیمت اس سے باز رہنے میں ہے چنانچہ اگر یہ شخص کفر کا کلمہ زبان سے کہنے پر آمادہ نہ ہوا اور اکراہ کرنے والے کے اکراہ پر صبر کیا اور

مرگیا تو یہ شخص شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص اگر کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور اگر اس نے کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اللہ تعالیٰ کا حق فوت نہ ہوگا کیونکہ رکنِ اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہے اور کلمۂ کفر زبان سے کہنے کی رخصت ہے اگرچہ عزیمت کلمۂ کفر نہ کہنے میں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان کے دن میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے افطار کرنے کی رخصت ہے اگرچہ یہاں محرِّم یعنی شہودِ شہرِ رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت افطار نہ کرنے میں ہے چنانچہ اگر یہ شخص افطار کے لئے آمادہ نہ ہوا اور اکراہ پر صبر کیا اور مرگیا تو شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے یعنی اس کی جان ہی تلف ہو جاتی ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ کا حق الیٰ بدل فوت ہو جاتا ہے یعنی اللہ کا حق اگرچہ فوت ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی قضا باقی رہتی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے اپنے حق کو مقدم کرنے کی رخصت ہوگی یعنی جان بچانے کی خاطر افطار کرنے کی اجازت ہوگی۔

تیسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے مال تلف کر دینے کی رخصت ہے اگرچہ یہاں محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت مال کا تلف نہ کرنا ہے چنانچہ اگر اس شخص نے مال تلف نہ کیا اور صبر کیا یہاں تک کہ مرگیا تو شہید ہو کر مریگا اور عنداللہ ماجور ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں جان ضائع ہونے سے مکرَہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورتِ ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا مکرَہ کو اپنا حق مقدم کرنے کی اجازت ہوگی یعنی جان تلف ہونے سے بچانے کے خاطر مال تلف کرنے کی رخصت ہوگی۔ چوتھی مثال یہ ہے کہ اگر مُحرِم کو حالتِ احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے واسطے اس جنایت کے ارتکاب کی رخصت ہوگی حالانکہ محرِّم یعنی احرام اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت اس جنایت کو ترک کرنے میں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورتِ تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنے کی اجازت ہوگی اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت ہوگی۔ لیکن اگر اس نے عزیمت پر عمل کیا اور جنایت کا ارتکاب نہیں کیا حتیٰ کہ قتل کر دیا گیا تو یہ شخص عنداللہ ماجور ہوگا۔

پانچویں مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مر جانے کا اندیشہ ہو تو اس شخص کے واسطے بقدرِ ضرورت دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہوگی اگرچہ یہاں محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت نہ کھانا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں موتِ عاجل سے اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائیگا اور مالک کا حق بصورتِ ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور دوسرے کے مال کو کھانے کی رخصت ہوگی۔ چھٹی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف کو

ترک کر دیا تو اس کے واسطے اس کی رخصت ہے حالانکہ یہاں محرّم (وعید) اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن عزیمت امر بالمعروف کرنے میں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس شخص نے امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکلیہ فوت ہو جائیگا یعنی اسکو قتل کر دیا جائے گا اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترکِ امر بالمعروف کی حرمت کا اعتقاد ہے لہٰذا اس کے واسطے اپنے حق کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور جان بچانے کے خاطر امر بالمعروف کو ترک کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى

ترجمہ:۔ اور اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تشریح:۔ رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ مذکورہ تمام مثالوں میں اگر مکرَہ نے عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے جان دیدی اور مر گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا بلکہ اس کو شہادت کا مرتبہ حاصل ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِيْ فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِيْ حُكْمِهٖ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِيْ حُكْمِهٖ فِيْهِمَا وَلِهٰذَا اَصَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْيَةِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال نوع ثانی وہ ہے جس کو قیام سبب کے باوجود مباح سمجھا جاتا ہے اور اس کا حکم مؤخر ہوجاتا ہے جیسے بیمار اور مسافر کا افطار قیام سبب کے باوجود مباح سمجھا جاتا ہے اور اس کا حکم ان دونوں میں مؤخر ہے اسی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے ادا کرنا درست ہے اور اگر یہ دونوں "عدۃ من ایام اخر" کے پانے سے پہلے مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کا امر کرنا لازم نہ ہوگا۔

تشریح:۔ رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے جس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے درآنحالیکہ سببِ محرِّم موجود ہے لیکن عذر کی وجہ سے اس کا حکم مؤخر ہے پس قسم اول میں چونکہ سببِ محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہوتے ہیں اس لئے قسم اول رخصتِ حقیقیہ ہونے میں اَحق اور اولیٰ ہے اور اس دوسری قسم میں سبب محرِّم چونکہ موجود ہے اسلئے رخصت تو بلاشبہ حقیقیہ ہوگی مگر چونکہ حکم (حرمت) مؤخر ہے فی الحال ثابت نہیں ہے اسلئے یہ قسم، قسم اول کی بہ نسبت رخصتِ حقیقیہ ہونے میں کمتر ہوگی۔ جیسے رمضان کے دنوں میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کرنے کی رخصت ہے حالانکہ افطار کا سببِ محرِّم یعنی شہودِ شہرِ رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

فلیصمہ" اس حکم کا مخاطب جس طرح مقیم اور تندرست ہے اسی طرح مسافر اور مریض بھی اس حکم کا مخاطب ہے۔ بہرحال مسافر اور مریض کو سببِ محرّم (شہودِ شہر) موجود ہونے کے باوجود افطار کی رخصت دی گئی ہے لیکن اس کا حکم یعنی افطار کی حرمت اور وجوبِ اداءِ صوم کو عدة من ایام اخر تک موخر کر دیا گیا ہے یعنی مسافر جب تک سفر میں ہے اور مریض جب تک بیمار ہے تب تک رمضان کے دنوں میں افطار حرام نہ ہوگا اور ادائے صوم واجب نہ ہوگا۔ سببِ محرّم کے وجود پر تفریع بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ مسافر اور مریض کے حق میں چونکہ افطار کا سببِ محرّم اور ادائے صوم کا سببِ موجِب یعنی "من شہد منکم الشہر فلیصمہ" موجود ہے اسلئے اگر مسافر اور مریض نے بنیتِ فرضِ رمضان کے دنوں میں روزہ رکھ لیا تو ان کی طرف سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کو امام بخاری رہ اور امام مسلم رہ نے روایت کیا ہے۔ مسلم ج ا ص۳۵۷ پر ہے عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے سفر میں روزے کے سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا "ان شئتَ فصُم و ان شئتَ فافطر" جی چاہے روزہ رکھ جی چاہے افطار کر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسافر رخصتِ افطار سے فائدہ نہ اٹھائے بلکہ روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اور اس بات پر تفریع بیان کرتے ہوئے کہ مسافر اور مریض سے حرمتِ افطار اور وجوبِ ادا کا حکم "عدة من ایام اخر" تک مؤخر ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اگر یہ دونوں حضرات "عدة من ایام اخر" سے پہلے ہی مر گئے مثلاً رمضان ختم ہوتے ہی عید کے دن ان کا انتقال ہو گیا تو ان پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہیں ہے۔ اگر ان دونوں پر وجوبِ ادا فی الحال ثابت ہوتا اور وجوبِ ادا کا حکم مؤخر نہ ہوتا تو مرتے وقت ان پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوتا جیسا کہ اگر کسی شخص کو رمضان کے دن میں افطار کرنے پر مجبور کیا گیا اور اس نے افطار کر لیا اور قضاء کا زمانہ پانے سے پہلے مر گیا تو مرتے وقت اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہے۔

وَحُكْمُهُ اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّيْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَ صَوْمٍ وَافَقَهُ الْمُسْلِمِيْنَ اِلَّا اَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَيْسَ لَهٗ اَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْاَوَّلِ

ترجمہ :۔ اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افضل ہے کیونکہ روزہ کا سبب کامل ہے اور رخصت میں تردد ہے پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ عزیمت مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یُسر کو متضمن ہے مگر یہ کہ اپنے اوپر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے روزہ ادا کرنے کی وجہ سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس سے وجوب ساقط ہے برخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح :۔ اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ ہمارے نزدیک

مسافر کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے اگرچہ افطار کی بھی اجازت ہے لیکن حضرت امام شافعی رحمہ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا ہے "اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ" یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے "لیس من البر الصیام فی السفر" حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مسافر کے لئے افطار افضل ہے روزہ رکھنا افضل نہیں ہے۔ ہماری طرف سے ان دونوں حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی سفرِ جہاد میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا افضل ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں حدیثیں ہمارے خلاف حجت نہ ہوں گی۔

فاضل مصنف نے عزیمت یعنی روزہ کے افضل ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان میں روزہ کا سبب کامل ہے یعنی شہودِ شہر کامل طور پر موجود ہے اور رہا ادائے صوم کے حکم کا عدۃ من ایام اخر تک مؤخر ہونا تو یہ تعجیل سے مانع نہیں ہے جیسا کہ میعادی دَین کی ادائیگی کا حکم میعاد پوری ہونے تک مؤخر ہوتا ہے مگر تعجیل سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی دین مؤجل اگر میعاد پوری ہونے سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ایک گونہ بہتر ہے بہرحال رمضان میں روزہ کا کامل سبب موجود ہے اور رخصت میں تردد ہے یعنی مسافر کو افطار کی رخصت دی جاتی ہے یُسر اور آسانی کے لئے لیکن افطار میں یُسر غیر معین ہے یعنی افطار میں یُسر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے۔ افطار میں یُسر تو اسلئے ہے کہ افطار کی صورت میں مسافر کو راحت و آرام ملتا ہے لیکن اس میں ایک گونہ عُسر بھی ہے اس طور پر کہ جب یہ قضا کریگا تو تنہا روزہ رکھنے والا ہوگا اور باقی سب لوگ کھانے والے ہوں گے اور ایسی صورت میں انسان کو بڑی دشواری ہوتی ہے اس کے برخلاف رمضان میں روزہ رکھنا آسان ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام مسلمانوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کریں کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی بھلی معلوم ہوگی الغرض سفر میں مسافر پر روزہ رکھنا آسان ہے دشوار نہیں ہے۔ اسی کو مصنف نے اس طرح فرمایا ہے کہ عزیمت یعنی روزہ رکھنا رخصت کے معنی کو ادا کرتا ہے اس طور پر کہ عزیمت پر عمل کرنا مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یُسر کے معنی کو متضمن ہے الحاصل افطار میں بھی یُسر ہے اور روزہ رکھنے میں بھی یُسر ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں یعنی افطار اور ادائے صوم میں تعارض واقع ہوگیا مگر چونکہ ادائے صوم کی صورت میں اللہ کے لئے عمل کرنے والا ہوگا اور افطار کی صورت میں اپنے لئے عمل کرنے والا ہوگا اور اللہ کے لئے عمل کرنا اپنے واسطے عمل کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے اسلئے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے۔

صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ اس جگہ بلا شبہ عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے لیکن اگر روزے کی وجہ سے جان خطرے میں پڑ جائے یا جہاد جیسا اہم فریضہ فوت ہونے لگے تو ایسی صورت میں ادائے صوم کے خاطر اپنی جان کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے بلکہ افطار کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کے ذمہ سے فی الحال وجوب ساقط ہے اور عدۃ من ایام اخر تک مؤخر ہے جیسا کہ ارشاد ہے "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اب اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور مر گیا

تو یہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ اس پر اپنے آپ کو قتل کرنے سے احتراز کرنا واجب تھا لیکن جب اس نے روزہ رکھا اور مرگیا تو اس نے ایک مشروع اور جائز چیز کو بدل ڈالا اور مشروع کو متغیر کرنا معصیت ہے لہٰذا ایسی صورت میں اس کا روزہ رکھنا بھی معصیت ہوگا۔ اس کے برخلاف قسم اول ہے کہ اگر کسی ظالم نے روزے دار کو افطار کرنے پر مجبور کیا لیکن اس نے افطار نہیں کیا حتی کہ ظالم نے اسکو قتل کرڈالا تو یہ مقتول ماجور ہوگا کیونکہ اس صورت میں قتل ظالم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ خود اس کی طرف اور یہ شخص کسی مشروع کو متغیر کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ اللہ کے حق کو قائم کرنے والا اور طاعت کو ظاہر کرنے والا ہوگا اور اللہ کے حق کو قائم کرنے کے خاطر جان دینا بلاریب اجر و ثواب کا باعث ہے لہٰذا اس کا یہ عمل بھی اجر و ثواب کا باعث ہوگا۔

وَأَمَّا أَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْأَصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا فَلَمْ يَكُنْ رُخْصَةً إِلَّا مَجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحَّضَ تَخْفِيفًا۔

ترجمہ:۔ اور مجاز کی دو قسموں میں سے اتم وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جو ہم سے اٹھالئے گئے ہیں اسلئے کہ اس کا مجازاً رخصت نام رکھدیا گیا ہے کیونکہ اصل ساقط ہے مشروع باقی نہیں رہا لہٰذا صرف مجازاً رخصت ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ محض نسخ ہے (اور) تخفیفاً (ثابت) ہے

تشریح:۔ رخصتِ مجازیہ کی دو قسموں میں سے قسم اول جو مجاز ہونے میں دوسری قسم کی بہ نسبت اتم اور اکمل ہے وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جنکی پہلی امتیں مکلف تھیں لیکن ہمارے نبی کی تکریم اور آپکی امت پر تخفیف کے خاطر ان احکام کو اس امت سے ساقط کردیا گیا ہے مثلاً (۱) توبہ میں تائب کو قتل کرنا (۲) خطا کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا (۳) اگر کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو پاک کرنے کے لئے اس کا کاٹنا (۴) مساجد کے علاوہ میں نماز کا درست نہ ہونا (۵) بغیر پانی کے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کے لئے کھانے کا حرام ہونا (۷) گناہوں کے سبب پاکیزہ چیزوں کے استعمال سے منع کردینا (۸) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۹) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۰) مال غنیمت کو اس آگ سے جلادینا جو آگ آسمان سے اتری ہو (۱۱) رمضان کی راتوں میں عشاء کے بعد وطی کا حرام ہونا (۱۲) گوشت میں چربیوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۳) ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا (۱۴) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۵) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۶) قصاص کا لازم ہونا اور معاف کردینے کا حرام ہونا (۱۷) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۸) تہجد کی نماز کا فرض ہونا یہ ایسے احکام شاقہ ہیں جنکی پہلی امتیں مکلف تھیں لیکن اللہ نے اس امت پر رحم فرمایا اور ہمارے نبی کا اکرام فرمایا کہ اس امت کو ان احکام کا مکلف نہیں کیا چنانچہ

باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ویضع عنہم اصرہم والاغلال التی کانت علیہم" مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ ان احکام شاقہ کا ساقط ہونا رخصت کے نام کے ساتھ مجازاً موسوم ہے۔ کیونکہ اصل (عزیمت) یعنی احکام شاقہ ہم پر واجب نہیں ہوئے بلکہ مشروع ہی سے ساقط اور غیر مشروع ہیں حتیٰ کہ اگر ہم ان احکام پر عمل کریں تو گنہگار ہوں گے اور عنداللہ معتوب ہوں گے۔ پس یہ احکام حقیقت میں منسوخ ہیں لیکن اس منسوخ ہونے پر رخصت کے لفظ کا اطلاق مجازاً کر دیا گیا کیونکہ رخصت اور نسخ احکام ساقط کرنے میں دونوں شریک ہیں یعنی جس طرح نسخ کی وجہ سے احکام کا اسقاط ہوتا ہے اسی طرح رخصت میں بھی احکام کا اسقاط ہوتا ہے اس قسم میں عزیمت چونکہ بالکل موجود نہیں ہے اسلئے رخصت کی یہ قسم مجاز ہونے میں اتم اور اکمل ہوگی اس میں حقیقت کا کوئی شائبہ نہ ہوگا۔

وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِى الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِى الْبَيْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِىْ نَوْعٍ مِّنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰى كَانَتِ الْعَيْنِيَّةُ فِى الْمُسْلَمِ فِيْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ

ترجمہ:۔ بہرحال چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوگئی ہے جیسے بیع کا متعین ہونا جو بیع میں شرط ہے اس کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہوگیا اور وہ سلم ہے حتیٰ کہ مسلم فیہ کا متعین ہونا عقد سلم کو فاسد کر دیتا ہے۔

تشریح:۔ مطلق رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جائے یعنی موضع رخصت میں تو مشروع نہ ہو البتہ دوسرے مواضع میں اس کی مشروعیت باقی رہے۔ موضع رخصت میں چونکہ مشروعیت باقی نہیں رہی اسلئے یہ رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہوگی اور جو رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہو اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے لہٰذا اس چوتھی قسم پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا۔ مگر چونکہ موضع رخصت کے علاوہ دوسرے مواضع میں اسکی مشروعیت باقی ہے اسلئے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص اور اَدُوَن ہوگی جیسے ہر عقد بیع میں مبیع کا متعین اور بائع کے پاس موجود ہونا شرط ہے تاکہ بائع کے لئے تسلیم مبیع پر قدرت ثابت ہو جائے اور اسلئے بھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن عقد سلم میں یہ شرط اس طور پر ساقط ہوگئی کہ اسکی مشروعیت باقی نہیں رہی حتیٰ کہ عقد سلم میں مبیع یعنی مسلم فیہ کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط لگانا عقد سلم کو فاسد کر دیتا ہے پس عقد سلم میں تعیین مبیع کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازی ہے اس طور پر کہ عقد سلم میں تعیین مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں رہی۔ حالانکہ حقیقت رخصت کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جبکہ مشروعیت باقی ہو پس جب عقد سلم میں تعیین مبیع کی شرط کی مشروعیت بالکل باقی نہیں ہے تو اس شرط کے اسقاط پر رخصت کا اطلاق بھی مجازاً ہوگا حقیقۃً نہ ہوگا مگر چونکہ یہ شرط دوسری بیوع میں مشروع ہے اس لئے یہ قسم حقیقت رخصت کے مشابہ ہوگی اور حقیقت رخصت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰى لَا يَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمہ:۔ اور اسی طرح شراب اور مردار ان دونوں کی حرمت مکرَہ اور مضطر کے حق میں استثناء کی وجہ سے بالکل ساقط ہوگئی یہاں تک کہ ان دونوں چیزوں سے دونوں شخصوں کے لئے صبر کی کوئی گنجائش نہیں ہے

تشریح:۔ نوع رابع کی دوسری مثال بیان کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ جسطرح عقد سلم میں مسلم فیہ (مبیع) کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہوگئی۔ اسی طرح مکرَہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط ہوگئی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شراب اور مردار تمام انسانوں کے حق میں حرام ہیں لیکن کسی کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا یا کوئی شخص مخمصہ کی حالت میں شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور ہوگیا تو ان دونوں حضرات کے حق میں ان چیزوں کی حرمت ساقط ہوجائے گی اور ان دونوں کے حق یہ چیزیں مباح ہوجائیں گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" یعنی تمھارے سامنے ان چیزوں کی تفصیل کردی ہے جو چیزیں تم پر حرام کی گئیں ہیں مگر یہ کہ تم اس کی طرف مضطر و مجبور ہو یعنی مذکورہ چیزیں تمام احوال میں حرام ہیں مگر اکراہ اور مخمصہ کی ضرورت کے وقت حرام نہیں ہیں پس استثناء کی وجہ سے مکرَہ اور مضطر کے حق میں مذکورہ چیزوں کی حرمت اباحت سے بدل گئی اور یہ چیزیں ان دونوں کے حق میں قطعاً حرام نہ رہیں اور جب یہ چیزیں ان کے حق میں حرام نہ رہیں بلکہ مباح ہوگئیں تو ان کے لئے ان چیزوں سے صبر کرنا اور ضرورت کے باوجود ان کو نہ کھانا اور نہ پینا جائز نہ ہوگا چنانچہ اگر اکراہ اور مخمصہ کے وقت مکرَہ اور مضطر نے مردار نہ کھایا اور شراب نہ پی اور مرگیا تو گنہگار ہوکر مریگا پس مکرَہ اور مضطر کے حق میں چونکہ ان دونوں چیزوں کی حرمت مشروع اور عزیمت ہوکر باقی نہ رہی اسلئے ان چیزوں کے کھانے اور پینے پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقۃً رخصت کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں عزیمت موجود ہو اور یہاں عزیمت یعنی حرمت موجود نہیں ہے لہٰذا رخصت بھی مجازی ہوگی لیکن ان دونوں کی حرمت مکرَہ اور مضطر کے علاوہ کے حق میں چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت) حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہوگی اور حقیقتِ رخصت کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔ حضرت امام ابویوسف اور امام شافعی رہ نے فرمایا ہے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کے کھانے اور پینے پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ کی وجہ سے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن اگر کہہ لیا گیا تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصتِ مجازیہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حالتِ اضطرار میں مردار کھانے اور شراب پینے والے کے بارے میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم " یعنی حالتِ اضطرار میں مردار کھانے والا اگر طالبِ لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والے مہربان ہیں۔ اس جگہ مغفرت کے لفظ کا اطلاق اس بات پر صریح دلیل ہے

کہ مردار اور شراب کی حرمت موجود ہے کیونکہ غفران کا لفظ ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مضطر کو بقدر ضرورت مردار کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور اس مقدار سے تجاوز کرنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن بقدر ضرورت پر اکتفاء تقریباً ناممکن ہے ایسے موقع پر انسان کچھ نہ کچھ زائد ہی کھالیتا ہے پس مقدار زائد کے کھانے سے جو ممنوع کا ارتکاب پایا گیا اس پر مغفرت کا لفظ مرتب کیا گیا ہے حاصل یہ کہ مغفرت کے لفظ کا تعلق مقدار زائد کے ساتھ ہے مقدار ضرورت کے ساتھ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار زائد کا کھانا حرام ہوگا قدرِ ضرورت کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں حرام نہیں کھاؤنگا اور پھر اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار کھالیا تو امام ابو یوسف رہ اور امام شافعی رہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مردار کی حرمت ساقط نہیں ہوئی ہے لیکن ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اضطرار کی وجہ سے مردار کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهٗ فِيْ مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سِرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ :- اور اسی طرح پاؤں ہے کہ مدتِ مسح میں اس کا غسل بالکل ساقط ہو گیا کیونکہ حدث اس کی طرف سرایت نہیں کرتا ہے۔

تشریح :- نوع رابع کی تیسری مثال بیان کرتے ہوئے صاحب کتاب نے کہا کہ جس طرح عقد سلم میں مسلم فیہ کے متعین اور بائع کے پاس موجود ہونے کی شرط ساقط ہو گئی اور مکرہ اور مضطر کے حق میں مردار اور شراب کی حرمت ساقط ہو گئی اسی طرح مدتِ مسح میں پاؤں دھونے کی فرضیت ساقط ہو گئی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے لیکن اگر متوضی موزے پہنے ہوئے ہے تو مدتِ مسح میں غسل رجلین بالکل ساقط ہو جاتا ہے اور پاؤں پر مسح کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ موزہ قدم کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے یعنی موزے کی وجہ سے قدم کی طرف حدث سرایت نہیں کرتا ہے تو موزے پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں مدت مسح میں پاؤں کا غسل جو عزیمت ہے وہ بھی ساقط ہو جائیگا پس مدت مسح میں غسل جو عزیمت ہے وہ چونکہ بالکلیہ ساقط ہے اسلئے اس جگہ مسح علی الخفین پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا کیونکہ رخصت کا حقیقۃً اطلاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ عزیمت موجود ہو حالانکہ یہاں عزیمت بالکل موجود نہیں ہے مگر چونکہ موزے نہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں غسل یعنی عزیمت موجود ہے اسلئے یہ صورت بھی مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔ جیساکہ پہلی دونوں مثالیں مجاز ہونے میں انقص ہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا

إسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ أَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهَا صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ إسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ. وَأَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ أَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلِأَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ.

ترجمہ:- اور اسی طرح نماز کا قصر مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر ـــ اور اس کی فجر دونوں برابر ہیں اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے اور ہم نے اس رخصت کو دلیلِ رخصت اور معنیٔ رخصت سے استدلال کرتے ہوئے اسقاطِ محض قرار دیا ہے بہرحال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کیا ہم نماز میں قصر کریں حالانکہ ہم بےخوف ہیں ؟ پس صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ صدقہ ہے اللہ تعالیٰ نے تم پر اس کے ذریعہ صدقہ کیا ہے لہٰذا تم اس کے صدقہ کو قبول کرو. حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاطِ محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسا کہ قصاص کو معاف کر دینا۔

اور معنیٰ کے ذریعہ استدلال سو وہ یہ ہے کہ رخصت، رفق اور آسانی طلب کرنے کے لئے، ہوتی ہے اور رفق قصر میں متعین ہے لہٰذا اکمال بالکل ساقط ہو جائے گا اور اسلئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار بغیر اس کے کہ اکمال رفق کو متضمن ہو عبودیت کے لائق نہیں ہے برخلاف روزے کے. اسلئے کہ نص تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ اور روزے میں یسر متعارض ہے لہٰذا روزے کے اندر تخییر طلبِ رفق کے لئے ہوگی۔

تشریح:- مصنف رح نے نوع رابع کی چوتھی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اسی طرح مسافر کے حق میں نماز کا قصر ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے. اس مثال میں قدرے مسامحت ہے کیونکہ لفظ کذلک سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح عقدِ سلم میں مسلم فیہ کے متعین ہونے کی شرط ساقط ہو گئی اور مکرَہ اور مضطر کے حق میں خمر اور میتہ کی حرمت ساقط ہو گئی اور مدتِ مسح میں غسلِ رِجل ساقط ہو گیا اسی طرح مسافر کے حق میں قصرِ صلوٰۃ ساقط ہو گیا ہے حالانکہ مسافر سے نماز کا قصر ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ نماز کا اکمال اور اتمام ساقط ہوتا ہے۔

مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے وکذالک سقوط اکمال الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃ اسقاط عندنا یعنی سابقہ مثالوں کی طرح مسافر کے حق میں اکمالِ صلوٰۃ کا ساقط ہونا ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے مصنف کی طرف سے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس جگہ تخفیف کے پیشِ نظر کلام کا حاصل اور خلاصہ ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ مصنف کی مراد مسافر کے حق میں اکمالِ صلوٰۃ کے سقوط ہی کو بیان کرنا ہے قصرِ صلوٰۃ کے سقوط کو بیان کرنا مصنف کی مراد نہیں ہے۔ بہرحال ہمارے نزدیک قصرِ صلوٰۃ رخصتِ اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا قطعاً جائز نہیں ہے اور مسافر کے حق میں وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہٰذا مسافر پر دو رکعت واجب ہونگی نہ کہ چار اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر اور اسکی فجر دونوں برابر ہیں یعنی جسطرح فجر میں دو رکعت پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے اسی طرح مسافر کی ظہر میں بھی دو رکعت پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے چنانچہ اگر مسافر نے ظہر کی چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر قعدہ کیا تو آخر کی دو رکعتیں نفل ہوں گی لیکن قصداً نفل کو فرض کے ساتھ ملانا جائز نہیں ہے اور اگر دو رکعت پر قعدہ نہیں کیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہوگی اور اس کا اعادہ لازم ہوگا حضرت امام شافعی رح کے نزدیک وقت تو چار رکعت ہی کا سبب ہے لیکن نماز کا قصر رخصتِ ترفیہ ہے یعنی مسافر کے واسطے آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لئے نماز میں قصر کرنے کی رخصت دی گئی ہے ورنہ عزیمت پر عمل کرنا اور نماز میں اکمال کرنا اولیٰ ہے جیسے مسافر پر رمضان کا روزہ فرض ہے لیکن آسانی کے لئے اس کو افطار کی رخصت دیدی گئی مگر اس کے باوجود روزہ رکھنا اور عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ آیت ہے "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور حرج کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جناح اور حرج کی نفی اباحت کے لئے ہوتی ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مسافر کے لئے قصر کرنا مباح ہے نہ کہ واجب اور جب قصر کرنا مباح ہے تو قصر کرنا ضروری نہ ہوگا بلکہ اختیار ہوگا کہ وہ قصر کرے یا نہ کرے بہرحال اس آیت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصر رخصتِ ترفیہ ہے رخصتِ اسقاط نہیں ہے ہماری طرف سے اس آیت کا جواب یہ ہے کہ عہدِ رسالت میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور حرج ہے پس اللہ تعالیٰ نے ان کو مطمئن کرنے کے لئے کہا کہ "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ" قصر کرنے میں کوئی جناح اور حرج نہیں ہے اور رہی خوف کی قید تو آیت میں یہ قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے یعنی قصر اس قید پر موقوف نہیں ہے کہ اگر یہ قید پائی جائے گی تو قصر ہوگا ورنہ نہیں۔

مصنف رح نے وانما جعلنا ہا اسقاطا محضا سے احناف کی دلیل بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی رخصت کو رخصتِ اسقاط اور عزیمت اور اکمال صلوٰۃ کو ساقط کرنے والی قرار دینا دو امروں پر مبنی ہے ایک وہ دلیل جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور دوسرے رخصت کے معنیٰ یعنی قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر دو چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے ایک رخصت کی دلیل سے دوم رخصت کے معنی سے۔ قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر دلیلِ رخصت سے اس طور پر استدلال کیا گیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کیا ہم نماز کا قصر کریں حالانکہ ہم بےخوف ہیں گویا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے "اِنْ خِفْتُمْ" کی قید سے یہ سمجھا کہ قصر اسوقت

مشروع ہے جب کفار کا خوف ہو لیکن جب ان کا خوف جاتا رہا اور ہم کو امن حاصل ہو گیا تو اب نماز کا قصر کیسے مشروع ہوگا۔ اس کے جواب میں صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کا قصر اللہ کی طرف سے اپنے بندوں پر صدقہ ہے تم اس کے صدقہ کو قبول کرو یعنی اس پر عمل کرو اور اس پر اعتقاد کرو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دیا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے اسقاط محض ہوتا ہے یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس چیز کا صدقہ کرنا اسقاطِ محض ہوتا ہے لہٰذا قصرِ صلوٰۃ اسقاط محض یعنی مسافر سے دو رکعت نماز کو ساقط کرنا ہے اور جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو وہ رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی بندے کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ بندہ قبول کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں وہ چیز بندے سے ساقط ہوجاتی ہے جیسے عفو عن القصاص اسقاطِ محض ہے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی اگر ولیِ قصاص نے مَن علیہ القصاص سے کہا کہ میں نے تیرے لئے قصاص ہبہ کر دیا تو یہ قصاص ساقط ہو جائے گا مَن علیہ القصاص قبول کرے یا نہ کرے بلکہ اگر من علیہ القصاص نے رد بھی کر دیا تو عفو عن القصاص رد نہ ہوگا۔ بہر حال جب قصرِ صلوٰۃ اسقاطِ محض ہے اور رَد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو مسافر پر قصر کرنا لازم ہوگا اور عزیمت پر عمل کرنا یعنی پوری نماز پڑھنا ناجائز ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر ایسی چیز کا صدقہ کیا گیا جو چیز تملیک کا احتمال رکھتی ہو یعنی اس کا مالک کرنا ممکن ہو تو وہ رد کرنے سے رد ہو جاتی ہے مثلاً دائن نے مدیون پر دَین کا صدقہ کیا اور مدیون نے اسکو رد کر دیا تو یہ صدقہ رد ہو جائے گا کیونکہ دَین تملیک کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا دَین کا صدقہ مدیون کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا اگر مدیون قبول کریگا تو دَین سے بری ہوگا ورنہ نہیں۔

یہ خیال رہے کہ یہ تفصیل بندوں کے صدقات میں ہے ورنہ اللہ کے صدقات تو تملیک کا احتمال رکھیں یا تملیک کا احتمال نہ رکھیں دونوں صورتوں میں متصدق علیہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوتے مثلاً میراث اللہ کی طرف سے ورثاء کے لئے تملیک ہے اب اگر کسی وارث نے کہا میں میراث قبول نہیں کرتا ہوں تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا بلکہ رد کرنے کے باوجود وہ اپنے حصہ کا مالک ہو جائے گا۔ یہ بھی ذہن نشین فرمائیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ یعنی اتمامِ صلوٰۃ کے اسقاط کا نام صدقہ اس لئے رکھا ہے کہ باری تعالیٰ نے بھی اسقاط کو تصدق کے ساتھ موسوم کیا ہے چنانچہ اولیائے مقتول کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے "وان تصدقوا فھو خیر لکم" یعنی اگر تم قصاص کا صدقہ کر دو یعنی قصاص کو ساقط کر دو تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے۔

مصنف رحمہ نے قصرِ صلوٰۃ کے رخصتِ اسقاط ہونے پر معنیٔ رخصت سے دو طریقہ پر استدلال کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ جب کسی چیز میں رخصتِ حقیقیہ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو رخصت پر عمل کرنے اور عزیمت پر عمل کرنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے یعنی یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ رخصت پر عمل کرے اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ عزیمت پر عمل کرے کیونکہ جس طرح رخصت میں یسر اور رفق ہوتا ہے اسی طرح عزیمت میں بھی یسر اور رفق ہوتا ہے مثلاً اگر کسی کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے واسطے جان بچانے کے خاطر بلاشبہ کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے اور اس رخصت میں یسر بھی ہے لیکن اگر اس نے عزیمت پر عمل کیا اور کلمۂ کفر کہنے سے انکار کر دیا حتیٰ کہ قتل کر دیا گیا تو اس کو ثواب حاصل ہوگا اور مرتبۂ شہادت حاصل ہوگا

اور ثواب اور مرتبہ شہادت کا حاصل ہونا یہ بھی آدمی کے لئے کام کو آسان کر دیتا ہے۔ بہر حال یہ عزیمت یُسر کو متضمن ہے اور کبھی عزیمت میں دوسرا یُسر ہوتا ہے جو رخصت میں نہیں ہوتا۔ مثلاً مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت ہے اور اس میں بلا شبہ یُسر ہے لیکن روزے رکھنے میں مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے یُسر ہے یعنی رمضان میں روزہ رکھنے کا چونکہ ماحول ہوتا ہے اور چھوٹے بڑے سب ہی روزہ رکھتے ہیں اسلئے مسافر کے لئے بھی روزہ رکھنا آسان ہوگا "مرگِ انبوہ جشنے دارد"۔

الغرض عزیمت میں ان دونوں طریقوں پر یُسر ہوتا ہے۔ اب اگر کسی جگہ عزیمت میں مذکورہ دونوں طریقوں میں سے کسی طریقہ پر یسر نہ ہو تو .... وہاں بندے کے لئے عزیمت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ عزیمت ساقط ہو جائے گی اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہوگا اور وہ رخصت، رخصتِ اسقاط یعنی عزیمت کو ساقط کرنے والی رخصت ہوگی۔ یہاں صلوٰۃ مسافر میں بھی یہی بات ہے یعنی مسافر کے اکمال صلوٰۃ (عزیمت) میں نہ تو کمالِ ثواب ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا یُسر ہے۔ کمالِ ثواب تو اسلئے نہیں کہ کمال ثواب اس چیز کو ادا کرنے پر ملتا ہے جو چیز بندے پر واجب ہو پس مسافر پر چونکہ قصرِ صلوٰۃ ہی واجب ہے اسلئے اسکو قصر کرنے پر کمالِ ثواب حاصل ہوگا جیسا کہ مقیم کو اکمالِ صلوٰۃ پر کمالِ ثواب حاصل ہوتا ہے اور یہاں عزیمت میں یعنی اکمالِ صلوٰۃ میں دوسرا یُسر بھی نہیں ہے اور جب عزیمت میں مذکورہ دونوں طریقوں سے کسی طریقہ پر یُسر نہیں ہے تو رخصت یعنی قصرِ صلوٰۃ میں یُسر اور رفق متعین ہوگیا اور جب رخصت میں یسر متعین ہے تو عزیمت یعنی اکمال صلوٰۃ بالکلیہ ساقط ہو جائے گا اسی کو مصنف رحمہ نے مختصر لفظوں میں یوں کہا ہے کہ رخصت طلبِ رفق کے لئے ہوتی ہے اور یہاں رفق، قصر یعنی رخصت میں متعین ہے لہذا اکمال یعنی عزیمت بالکلیہ ساقط ہو جائے گی یعنی عزیمت پر عمل کرنا ناجائز اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ وَلِاَنَّ الْاِخْتِیَارَ سے دوسرا طریقہ، استدلال بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اگر بندے کو قصرِ صلوٰۃ اور اکمالِ صلوٰۃ کے درمیان اختیار دیدیا جائے اور اکمالِ صلوٰۃ کسی رفق اور یسر کو متضمن نہ ہو تو عبودیت اور بندگی کے لائق نہیں ہوگا کیونکہ بندہ جب کوئی کام کرتا ہے تو اس میں اس کی کوئی نہ کوئی منفعت اور غرض ضرور ہونی چاہئے یہ شان تو صرف خدا کی ہے کہ وہ بغیر کسی ایسے نفع کے جو اس کی طرف لوٹے جو چاہے کرے پس اگر بندہ اکمال صلوٰۃ کا اقدام کرے تو یہ اقدام منفعت اور غرض سے خالی ہوگا اور یہ بات بندے کے شایانِ شان نہیں ہے لہذا بندہ قصرِ صلوٰۃ پر مجبور ہوگا اور اس کے لئے اکمالِ صلوٰۃ ناجائز ہوگا۔

بِخِلَافِ الصَّوْمِ، سے امام شافعی رحمہ کے قیاس کا جواب ہے۔ امام شافعی رحمہ نے مسافر کی نماز کو مسافر کے روزے پر قیاس کیا تھا اور فرمایا تھا کہ جس طرح مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت ہے لیکن روزہ رکھنا اور عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسی طرح قصرِ صلوٰۃ کی رخصت ہے لیکن اکمالِ صلوٰۃ کرنا یعنی عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

اس قیاس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی نماز کو اس کے روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یعنی رخصتِ قصر کو رخصتِ افطار پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ وہ نص جو رخصتِ افطار پر دلالت کرتی ہے یعنی فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَر، وہ روزے کی تاخیر پر وارد ہوئی ہے یعنی اس نص کے ذریعہ روزے کی ادائیگی کو مؤخر کرنے کی اجازت دی گئی ہے روزے کو صدقہ قرار نہیں دیا گیا ہے یعنی کسی نص میں یہ نہیں کہا گیا کہ روزہ اللہ کی طرف سے صدقہ ہے

اس صدقہ کو قبول کرو۔ الغرض روزہ نص کے ذریعہ مؤخر اور مؤجل کیا گیا ہے، اور شئی مؤجل اور مؤخر تعجیل کو قبول کرتی ہے جیسا کہ ادائے زکوٰۃ کو حولانِ حول پر مقدم کیا جاسکتا ہے اور دین مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو روزے میں عزیمت ساقط نہ ہوگی بلکہ عزیمت پر عمل کرنا یعنی رمضان میں مسافر کا روزہ رکھنا جائز ہوگا اس کے برخلاف مسافر کی نماز کو صدقہ قرار دیا گیا ہے چنانچہ پہلے گذر چکا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قصرِ صلوٰۃ کے بارے میں فرمایا ہے "ہذہ صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ" اور قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دینا اس کے اسقاط پر دلالت کرتا ہے یعنی قصرِ صلوٰۃ کو صدقہ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ مسافر کے ذمہ سے اکمالِ صلاۃ کو ساقط کر دیا گیا اور جب اکمالِ صلوٰۃ ساقط ہوگیا تو مسافر کے لئے عزیمت پر عمل کرنا اور پوری نماز پڑھنا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔ بہرحال جب مسافر کے روزے اور مسافر کی نماز کے سلسلے میں نصوص مختلف ہیں اور ان کی مراد مختلف ہے تو مسافر کی نماز کو اس کے روزے پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا۔ صلوٰۃِ مسافر اور صومِ مسافر کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ صومِ مسافر میں یُسر متعارض ہے یعنی جسطرح مسافر کے افطار میں یُسر ہے اسی طرح مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے اس کے روزہ رکھنے میں بھی یُسر ہے۔ پس جب عزیمت (روزہ رکھنے) اور رخصت (افطار کرنے) دونوں میں یُسر ہے تو یسر اور رِفق طلب کرنے کے لئے مسافر کے لئے افطار اور صوم کے درمیان اختیار ہوگا یعنی اگر وہ رخصت پر عمل کرے گا اور افطار کرے گا تو بھی وہ یُسر کا حاصل کرنے والا ہوگا اور اگر عزیمت پر عمل کریگا اور روزہ رکھیگا تو بھی یسر کا حاصل کرنے والا ہوگا۔ اس کے برخلاف مسافر کی نماز کہ اس کے قصر میں تو رِفق اور یُسر ہے لیکن اِکمال میں کوئی یسر نہیں ہے لہٰذا مسافر کا اکمالِ صلوٰۃ کرنا اور عزیمت پر عمل کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ بندہ کا کوئی عمل منفعت اور غرض سے خالی نہ ہونا چاہئے اور قصرِ صلوٰۃ میں چونکہ یُسر ہے اس لئے قصرِ صلوٰۃ کرنا اور رخصت پر عمل کرنا درست ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَاذُوْنُ فِي الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَا يَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَايَرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرِّفْقُ فِي الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِيْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْيِيْرِ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرِّفْقِ

ترجمہ:۔ اور جمعہ کے سلسلہ میں عبدِ ماذون کو لیکر الزام واقع نہیں ہوگا کیونکہ جمعہ، ظہر کا غیر ہے اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کے وقت عدد کے اعتبار سے اقل میں رفق متعین نہیں ہوگا اور مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے۔ پس قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار کی وجہ سے معنی رفق میں سے کوئی چیز متحقق نہ ہوگی۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم حنفیوں نے کہا ہے کہ اگر رخصت

اور عزیمت دونوں میں یسر اور رفق پایا جائے تو ان دونوں کے درمیان اختیار ہوگا اور اگر رخصت میں رفق اور یسر موجود ہو اور عزیمت میں رفق نہ ہو تو ایسی صورت میں بندے کو اختیار دینا عبودیت کے لائق نہیں ہے یعنی اگر دو چیزوں میں سے ایک چیز میں رفق ہو اور دوسری چیز میں رفق نہ ہو تو اس صورت میں بندے کو اختیار نہیں ہوگا بلکہ رفق والی چیز پر عمل کرنا واجب ہوگا اور جو رفق کو متضمن نہ ہو اس کا ترک کرنا لازم ہوگا۔ حالانکہ ایک مسئلے میں تم خود اس اصول پر عمل پیرا نہیں ہو مثلاً ایک شخص نے اپنے غلام کو نماز جمعہ پڑھنے کی اجازت دی تو تم کہتے ہو کہ اس غلام کو ظہر کی چار رکعت اور جمعہ کی دو رکعت پڑھنے کے درمیان اختیار ہے یعنی وہ غلام جی چاہے جمعہ کی دو رکعت پڑھے اور جی چاہے تو ظہر کی چار رکعت پڑھے۔ گویا غلام کو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار ہے حالانکہ یہاں صرف نماز جمعہ میں رفق ہے کہ نماز جمعہ چار رکعت کے بجائے دو رکعت ہوگئی اور ظہر کی نماز میں کوئی رفق نہیں ہے پس آپکے بیان کردہ اصول کے مطابق اس غلام کو جمعہ اور ظہر کے درمیان اختیار نہ ہونا چاہئے تھا بلکہ نمازِ جمعہ پڑھنا لازم اور واجب ہونا چاہئے تھا لیکن اس کے باوجود آپکے نزدیک اس غلام کو اختیار دیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمعہ اور ظہر دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی نیت سے ادا کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں سے ایک کو ادا کرنے والا دوسرے کو ادا کرنے والے کی اقتدار کر سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک یعنی جمعہ کے لئے وہ شرطیں ہیں جو ظہر کے لئے نہیں ہیں مثلاً خطبہ اور سعی الی الجمعہ۔ الغرض جب ظہر اور جمعہ دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہوگئی تو رفق اور یسر کم رکعت والی نماز میں یعنی جمعہ میں متعین نہیں ہوگا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق موجود ہو سکتا ہے چنانچہ جمعہ کے اندر اس اعتبار سے رفق ہے کہ اس کی دو رکعتیں کم ہوگئیں اور ظہر کے اندر اس اعتبار سے رفق ہے کہ اس کے لئے خطبہ اور سعی واجب نہیں ہے بہرحال رفق ان دونوں میں سے ایک یعنی جمعہ کے اندر متعین نہیں ہے اور جب جمعہ کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ دونوں کے اندر رفق ہے تو عبد ماذون فی الجمعہ کو ان دونوں کے درمیان اختیار دینا درست ہوگا اور تمہارا اعتراض درست نہ ہوگا۔ اور رہی مسافر کی ظہر یعنی دو رکعت اور مقیم کی ظہر یعنی چار رکعت تو یہ دونوں ایک ہیں الگ الگ دو چیزیں نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی اقتدار کر سکتا ہے اور ان دونوں نمازوں میں سے ایک کی بنا دوسری پر جائز ہے اور یہاں دو رکعت پڑھنے یعنی قصر کرنے میں تو رفق ہے لیکن چار رکعت پڑھنے یعنی اکمال کرنے میں کوئی رفق نہیں ہے اور جب قصر کے اندر رفق متعین ہے اور اکمال میں قطعاً رفق نہیں ہے تو مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا واجب ہوگا اور اکمال کرنا ناجائز ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ قلیل یعنی دو رکعت اور کثیر یعنی چار رکعت کے درمیان اختیار دینے سے رفق کے معنی متحقق نہ ہونگے کیونکہ رفق تو قلیل میں متعین ہے کثیر میں کوئی رفق نہیں ہے۔

صاحب نامی شارح حسامی نے غایۃ التحقیق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ عبد ماذون فی الجمعہ کو جمعہ اور ظہر کے درمیان اختیار ہے بلکہ غلام پر اسی طرح جمعہ واجب ہے جیسے آزاد پر واجب ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے اختیار کو لیکر اعتراض کرنا ہی درست نہ ہوگا۔

CamScanner

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِيْ قَوْلِ مُحَمَّدٍ رح وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهٖ بِثَلٰثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِيْ كَفَّارَةٌ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ إِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْأَقَلُّ مِنَ الْأَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا.

ترجمہ:- اور اسی اصول پر کہ مغایرت کے وقت عدد کے اعتبار سے اقل میں رفق متعین نہیں ہوتا تخریج کیجائے گی، اس مسئلہ کے حکم کی۔ کہ ایک شخص نے ایک سال کے روزوں کی نذر کی اگر اس نے فلاں کام کیا پس اس نے وہ کام کر لیا اور یہ شخص کفارہ بالمال ادا کرنے سے عاجز ہے تو امام محمد رح کے قول کے مطابق اس کو تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار دیا جائیگا۔ اور یہی امام ابوحنیفہ رح کی روایت ہے۔ امام صاحب نے اپنی موت سے تین دن پہلے امام محمد رح کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے روزے حکماً مختلف ہیں ان دونوں میں سے ایک قربتِ مقصودہ ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں پس ایسا ہو گیا جیسا کہ مدبر جب اس نے جنایت کی تو اس کے مولیٰ پر ارش اور قیمت میں سے جو کم ہوگا وہ لازم ہوگا برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔

تشریح:- مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ جو حکم عبد ماذون فی الجمعہ میں ذکر کیا گیا تھا اسی کے مطابق ایک دوسرے مسئلہ کی تخریج کی جائے گی یعنی عبد ماذون فی الجمعہ کے مسئلہ میں جو اعتراض اور جواب ذکر کیا گیا ہے وہی اعتراض اور جواب ایک دوسرے مسئلہ میں بھی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے سابق میں یہ اصول ذکر کیا ہے کہ اگر دو چیزوں میں سے ایک میں رفق ہو اور ایک میں رفق نہ ہو تو ایسی صورت میں بندے کو اختیار نہیں دیا جاتا بلکہ رفق والی چیز پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مسئلہ میں بالکل یہی بات ہے لیکن اس کے باوجود آپ اختیار دیتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک سال کے روزوں کی نذر کی اور یوں کہا" ان دخلتُ الدار فعلیّ صوم سنۃ " اگر میں گھر داخل ہوا تو مجھ پر ایک سال کے روزے لازم ہیں یعنی ایک سال کے روزوں کو دخولِ دار پر معلق کیا اور منشا اس کا یہ ہے کہ میں گھر میں داخل نہیں ہونگا مگر یہ شخص اپنی اس قسم میں حانث ہو گیا اور گھر میں داخل ہو گیا اور یہ شخص کفارہ بالمال (عتقِ رقبہ، دس مساکین کو کھانا یا کپڑا) ادا کرنے پر قادر نہیں ہے تو امام محمد رح کے قول اور امام ابوحنیفہ رح کی ایک روایت کے مطابق اس شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ یہ شخص کفارۂ یمین کے طور پر تین روزے رکھ لے یا نذر کو پورا کرنے کی خاطر ایک سال کے روزے رکھ لے پس یہ قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار ہے حالانکہ یہاں کثیر یعنی ایک سال کے روزوں میں بالکل رفق اور یسر نہیں ہے بلکہ قلیل یعنی تین دن کے روزوں میں یسر اور رفق متعین ہے پس مذکورہ اصول کے مطابق اس صورت میں تین روزے رکھنا واجب

اور ایک سال کے روزے رکھنا ناجائز ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ ایسا نہیں کہتے اس کا جواب وہی ہے جو عبد ماذون فی الجمعہ کے سلسلہ میں دیا گیا ہے یعنی جس طرح وہاں کہا گیا تھا کہ جمعہ اور ظہر کے درمیان چونکہ مغایرت ہے اور مغایرت کے وقت قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہوسکتا ہے۔ اسی طرح ہم یہاں کہتے ہیں کہ ایک سال کے روزے اور تین دن کے روزے دونوں اگرچہ صورتاً متحد ہیں لیکن حکماً مختلف ہیں کیونکہ ایک سال کے روزے جنکی نذر کی گئی ہے وہ خالص قربتِ مقصودہ ہیں ان میں زجر اور عقوبت کے معنی نہیں ہیں اور تین دن کے روزے کفارے کے روزے ہیں ان میں زجر اور عقوبت کے معنیٰ موجود ہیں پس جب ان دونوں طرح کے روزوں میں مغایرت موجود ہے، تو قلیل یعنی کفارے کے روزوں میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہوسکتا ہے اس طور پر کہ کفارہ کے تین روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ کفارے کے روزوں کی تعداد ایک سال کے روزوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے ان کو ادا کرنے میں کم دِقّت ہوگی۔ لیکن ایک سال کے روزوں میں یہ رفق ہے کہ ایک سال کے روزے قربتِ مقصودہ ہیں ان کی ادائیگی پر زیادہ ثواب کی توقع ہے۔ پس ایک سال کے روزوں کی تعداد اگرچہ کثیر ہے لیکن بسا اوقات انسان قربتِ مقصودہ کو ادا کرنے کے لئے اور زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے بڑے کام کو بھی آسان محسوس کرتا ہے۔ اور زجر اور عقوبت کے طور پر کسی کام کو کرنیکے لئے دشواری محسوس کرتا ہے۔ الغرض یہاں بھی قلیل کے اندر رفق متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر دونوں میں سے ہر ایک کے اندر الگ الگ رفق موجود ہے اور جب دونوں کے اندر رفق موجود ہے تو اصول کے مطابق بندے کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا چاہے قربتِ مقصودہ اور زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے ایک سال کے روزے رکھے اور چاہے کم روزے رکھنے کے لئے کفارے کے تین روزے رکھے۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ ہمارے زیر بحث مسئلہ میں اکمالِ صلوٰۃ اور قصرِ صلوٰۃ دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور رفق قصر میں متعین ہے اکمالِ صلوٰۃ میں کوئی رفق نہیں ہے لہذا مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا اور اکمال کو ترک کرنا واجب ہوگا۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ مسافر کے حق میں قصر متعین ہونے کی نظیر یہ ہے کہ کسی کے مدبّر غلام نے کسی کی جنایت کی یعنی کسی انسان کا مال تلف کر دیا تو مولیٰ پر اس کا تاوان واجب ہوگا اس طور پر کہ غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو بھی کم ہوگا وہ واجب ہوگا کیونکہ اَرش (تلف کردہ مال کا جرمانہ) اور مدبر کی قیمت دونوں کی جنس ایک ہے دونوں میں کوئی مغایرت نہیں ہے اور اقل کے اندر رفق متعین ہے جیسا کہ مسافر کی قصرِ صلوٰۃ میں رفق متعین ہے اور جب رفق متعین ہے تو مولیٰ کو مدبّر کی قیمت اور اَرش کے درمیان اختیار نہ ہوگا بلکہ اقل واجب ہوگا جیسا کہ مسافر کو قصر اور اکمال کے درمیان اختیار نہیں ہوتا ہے بلکہ قصر کرنا واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر غلام نے جنایت کی تو مولا کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ بعینہٖ غلام جانی کو ولیِ جنایت کے سپرد کر دے یا اس کو جنایت کا ارش دیدے خواہ غلام کی قیمت ارش سے کم ہو یا زیادہ ہو اور دلیل وہ ہے جس کو ہم نے عبد ماذون فی الجمعہ کے سلسلہ میں ذکر کیا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان مغایرت کی صورت میں رفق اقل کے اندر متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کے اندر رفق ہوسکتا ہے۔ یہاں غلام کے اندر بھی دو متغائر امر ہیں ایک بعینہٖ غلام کو سپرد کرنا دوم اَرش کا دینا

اور یہ دونوں صورتًا اور معنًا مختلف ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ایک یعنی اَرش مال ہے اور دوسرا یعنی غلام رقبہ ہے اور تغایر کے وقت رق اوّل کے اندر متعین نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک رق کو متضمن ہوسکتا ہے اور جب بعینہ غلام کو دینا اور اَرش کو دینا دونوں رق کو متضمن ہیں تو مولیٰ کو دونوں کے درمیان اختیار ہوگا۔ واللہ اعلم جمیل

بَابٌ فِیْ بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّۃِ

ترجمہ:۔ یہ باب سنت کی قسموں کے بیان میں ہے۔

تشریح:۔ الحمد للہ فقہ کے اصول اربعہ میں سے اصل اول یعنی کتاب اللہ کے بیان سے فراغت ہوگئی ہے اب یہاں سے اصل ثانی یعنی سنت کا بیان ہوگا۔

سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عبادت کے آتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں سنت ان نفلی عبادات کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب کا ترتب ہوتا ہے اور ان کے ترک کرنے پر عقاب کا ترتب نہ ہوتا ہو۔ اور یہاں بیانِ ادلہ کے موقع پر سنت سے مراد وہ ہے جو قرآن کے علاوہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو خواہ آپ کا قول ہو خواہ فعل ہو خواہ تقریر ہو۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کے فعل کو دیکھ کر یا قول کو سنکر سکوت کیا ہو اور اس پر نکیر نہ کی ہو۔ اہل اصول کے یہاں حدیث اور سنت کے درمیان یہ ہی فرق ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اور سنت کا اطلاق آپ کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال پر ہوتا ہے۔ اس جگہ مصنف حسامی نے لفظ سنت اسی لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے اقوال و افعال سبکو شامل ہوجائے۔ محدثین کے یہاں سنت، حدیث اور خبر سب کے ایک ہی معنی ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک کا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر، اور صحابی کے قول، فعل، اور سکوت اور تابعی کے قول، فعل، اور سکوت پر اطلاق ہوتا ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ حدیث صرف مرفوع اور موقوف کو کہتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک مقطوع، اثر کہلاتا ہے بعض حضرات نے حدیث اور خبر کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حدیث تو وہ ہے جو رسول اللہ، یا صحابی یا تابعی سے منقول ہو اور جو ان حضرات سے منقول ہو اور اس میں سلاطین کے احوال اور ماضی کی خبریں بیان کی گئیں ہوں اسکو خبر کہتے ہیں، حدیث مرفوع اسکو کہتے ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہو اور جو آپ تک متصل نہ ہو بلکہ صحابی تک متصل ہو اس کو موقوف کہتے ہیں۔ اور جس میں نیچے کا کوئی راوی محذوف ہو اسکو مقطوع کہتے ہیں۔

یہ خیال رہے کہ اہل اصول کا مقصود نبی علیہ السلام کے ساتھ سنت کے اتصال کو بیان کرنا ہے کیفیتِ اتصال۔ راوی کے حال اور اسکی شرائط کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے یہ کام تو محدثین کا ہے۔ انشاء اللہ تم آپ اصولِ حدیث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ پڑھیں گے۔

فانتظروا انی معکم من المنتظرین۔

إِعْلَمْ أَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ الَّتِيْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِيْ بَيَانِ تِلْكَ الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ نَقُوْلُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيِّ مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ عَلٰى أَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْأَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهُ إِلٰى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهِ وَأَمَّا مَرَاسِيْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ إِلَّا أَنْ يَرْوِيَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهُ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ مِثْلُ إِرْسَالِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَسَنِ رح وَأَمْثَالِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا أَقْبَلُ إِلَّا مَرَاسِيْلَ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَإِنِّيْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِيْدَ

ترجمہ :- جان تو کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت شامل ہے امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے پس سنت ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب کی فرع ہوگی اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ سنتیں مختص ہیں۔ پس ہم کہیں گے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند پس صحابی کی حدیثِ مرسل سماع پر محمول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی حدیث مرسل اس بات پر محمول ہوگی کہ اس کے لئے معاملہ واضح ہوگیا ..... اور اس کے لئے سند ظاہر ہوگئی اور حدیث مرسل سند سے فائق ہے اسلئے کہ جس شخص کے لئے حدیث مروی کا معاملہ واضح نہیں ہوا اس نے اس حدیث کو اس شخص کیطرف منسوب کردیا جس سے اس نے اس حدیث کو سنا ہے تاکہ راویِ ثانی راویِ اول کے سر اس چیز کا بوجھ ڈالدے جس کو راوی ثانی نے راوی اول سے اٹھایا ہے لیکن زیادتی کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا اس کے مثل سے .... نسخ جائز نہیں ہوگا اور رہے صحابہ، تابعین اور تبع تابعین سے نیچے کے مراسیل تو اس میں اختلاف ہے مگر یہ کہ اس کے مرسل کو ثقہ حضرات روایت کریں جیسا کہ انھوں نے اس کی مسند حدیث کو روایت کیا ہے جیسے محمد بن الحسن اور ان کے امثال کے مراسیل اور امام شافعی رح نے کہا کہ میں سعید بن المسیب کے مراسیل کے علاوہ کو قبول نہیں کروں گا اسلئے کہ میں نے ان کو تلاش کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔

تشریح :- مصنف رح فرماتے ہیں کہ امر، نہی، خاص، عام اور دوسرے اقسام میں سنتِ رسول کتاب اللہ کے ساتھ شریک ہے یعنی خاص، عام وغیرہ یہ سب اقسام اور امر، نہی جسطرح کتاب اللہ میں جاری ہوتے ہیں اسیطرح

سنتِ رسول میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ سنتِ رسول مذکورہ اقسام میں اسی طرح حجت ہے جس طرح کتاب اللہ حجت ہے۔ پس سنتِ رسول مذکورہ اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے کے سلسلہ میں حجت ہونے میں کتاب اللہ کی فرع ہوگی۔ یعنی حجت ہونے میں کتاب اللہ اصل ہے اور سنت رسول اسکی فرع ہے لہذا جو اقسام کتاب اللہ میں جاری ہوں گے وہ تمام اقسام سنتِ رسول میں بھی جاری ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ان تمام اقسام کو دوبارہ سنت رسول میں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ میں بیان کئے ہوئے پر قیاس کرلینا کافی ہے۔ ہاں۔ طریقِ اتصال میں سنت رسول کتاب اللہ سے جدا ہے اسلئے کہ ہم تک کتاب اللہ کے اتصال کا صرف ایک طریقہ ہے یعنی تواتر اور سنتِ رسول کے بہت سے طریقے ہیں۔ پس یہ باب انھیں طرق کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس باب میں صرف وہ چیزیں بیان کی جائیں گی جو کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ وہ چیزیں سنتِ رسول ؐ کے ساتھ خاص ہیں اور وہ چار چیزیں ہیں۔

(۱) کیفیتِ اتصال کا بیان (۲) انقطاع کا بیان (۳) محلِ خبر کا بیان یعنی جس محل میں خبر کو حجت بنایا گیا ہے اس محل کا بیان (۴) نفسِ خبر کا بیان۔ پھر اول کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اتصال کامل ہو اور اس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے خبرِ متواتر کا اتصال (۲) ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً شبہ ہو جیسے خبرِ مشہور کا اتصال (۳) ایسا اتصال ہو جس میں صورۃً اور معنًا دونوں طرح شبہ ہو جیسے خبرِ واحد کا اتصال۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں (۱) انقطاع ظاہری ہو (۲) انقطاع باطنی ہو اور رابع کی چار قسمیں ہیں (۱) ایک وہ خبر جس میں علم، صدقِ خبر کا احاطہ کرلے یعنی اس خبر میں کذب کا احتمال نہ ہو جیسے انبیاء کی خبر (۲) علم، خبر کے کذب کا احاطہ کرلے یعنی اس میں صدق کا احتمال نہ ہو جیسے فرعون کا دعویٰ ربوبیت (۳) خبر صدق اور کذب دونوں کا برابر احتمال رکھتی ہو جیسے فاسق کی خبر (۴) صدق کا احتمال راجح اور کذب کا احتمال مرجوح ہو جیسے اس عاقل کی خبر جس میں روایت کی تمام شرطیں جمع ہوں۔ اس چوتھی قسم کے لئے تین طرفیں ہیں جن سے بحث کی جاتی ہے (۱) طرفِ سماع (۲) طرفِ حفظ (۳) طرفِ اداء۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) مرسل (۲) مسند۔ مرسل لغت میں مقید کے خلاف کو کہتے ہیں اور محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کے واسطہ کو ترک کردے اور تابعی یوں کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذا۔ جیسا کہ سعید بن مسیب، مکحول، ابراہیم، حسن بصری وغیرہ تابعین میں سے ہیں لیکن حدیث بیان کرتے وقت صحابی کا ذکر نہیں کرتے بلکہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیتے ہیں پس اگر راوی نے دو راویوں کے درمیان کے کسی واسطہ اور راوی کو ترک کردیا مثلاً جو شخص ابوہریرہؓ کا معاصر نہ ہو وہ یہ کہے وقال ابوہریرۃ، تو اس کو حدیث منقطع کہا جاتا ہے اور اگر ایک سے زائد راویوں کو ترک کردیا تو اس کو حدیث معضل کہا جاتا ہے لیکن فقہاء اور اصولیینِ فقہ کی اصطلاح میں ان تینوں کو مرسل کہا جاتا ہے یعنی محدثین جس کو منقطع اور معضل کہتے ہیں فقہاء اور اصولیین اس کو بھی مرسل کہتے ہیں۔ اس جگہ فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح مراد ہے حاصل یہ کہ ارسال عدم اسناد کا نام ہے یعنی کوئی راوی اسناد ذکر کئے بغیر اگر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہے تو یہ ارسال ہوگا اور اس حدیث کو مرسل کہیں گے اور اگر اسناد بیان کی اور تمام واسطوں اور راویوں کا ذکر کرتے ہوئے کہا حدثنا فلان عن فلان عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو یہ اسناد ہے اور وہ

حدیث جس کو بیان کیا گیا ہے مسند ہے۔ الغرض مسند میں سند کا کوئی راوی محذوف نہیں ہوتا اور مرسل میں کسی نہ کسی راوی کا حذف اور ترک ضروری ہوتا ہے۔ بہر حال فقہاء اور اصولیین فقہ کی اصطلاح کے مطابق مرسل کی چار قسمیں ہیں ایک یہ کہ صحابی نے ارسال کیا ہو یعنی صحابی اپنے شیخ کا ذکر نہ کرے اور براہ راست قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدے یہ ارسال اس وقت ہوگا جبکہ ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت کرے اور تلمیذ صحابی اپنے استاذ صحابی کا ذکر نہ کرے بلکہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدے اگر ایسا نہ ہو بلکہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتا ہو تو یہاں صحابی کی طرف سے ارسال ممکن نہیں ہے کیونکہ صحابی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا جس کو ترک کیا جائے اور حدیث کو مرسل قرار دیا جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ تابعی نے ارسال کیا ہو یعنی تابعی نے صحابی کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو۔ تیسری قسم یہ ہے کہ تبع تابعی نے تابعی اور صحابی دونوں کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو یا تابعی کا ذکر نہ کیا ہو اور صحابی کا ذکر فرماکر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہدیا ہو۔ بعض حضرات نے اس دوسری اور تیسری قسم کو صرف دوسری قسم شمار کیا ہے اور تیسری قسم یہ بیان کی ہے کہ تبع تابعین کے بعد کے راویوں میں سے کسی عادل راوی نے ارسال کیا ہو۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ من وجہ ارسال ہو اور من وجہ ارسال نہ ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو اور اس کے علاوہ دوسرے راوی نے اسناد اور اتصال کیا ہو یا ایک راوی نے ایک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو۔ مصنفِ کتاب نے اس چوتھی قسم کو متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ مرسل کی قسم اول سماع پر محمول ہے اور بالاجماع مقبول ہے یعنی صحابی کی طرف سے ذکر کردہ مرسل حدیث بالاجماع مقبول ہے اور مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کی روایات کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ انھوں نے بذاتِ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کیونکہ تحققِ صحبت کیوجہ سے صحابہ کے حق میں یہی اصل ہے کہ انھوں نے بذات خود سنا ہو ہاں اگر صحابی خود اس کی صراحت کردے کہ میں نے بذات خود نبی سے نہیں سنا ہے بلکہ دوسرے صحابی سے سنا ہے تو یہ دیگر بات ہے لیکن اگر صحابی قال رسول اللہ کہتا ہے تو اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے خود سنا ہے اور جب صحابی نے بذات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے تو اس کے مقبول ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا بلکہ یہ حدیث بالاجماع مقبول ہوگی۔

مرسل کی دوسری اور تیسری قسم علمائے احناف، امام مالک اور اکثر متکلمین کے نزدیک مقبول ہے اور احکام ثابت کرنے کے سلسلہ میں حجت ہے اور یہی ایک روایت امام احمد رح کی ہے۔ اصحاب ظواہر اور امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مرسل کی دوسری اور تیسری قسم غیر مقبول ہے ہاں اگر کسی حجت قطعیہ یا قیاس صحیح سے اس کی تائید ہوگئی ہو یا امت مسلمہ کیطرف سے اس مرسل کو قبولیتِ عام حاصل ہو یا مرسِل کے حال سے یہ بات معلوم ہوجائے کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو اس حدیثِ مرسل کو قبول کرلیا جائے گا ورنہ نہیں۔

علمائے احناف اور امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دوسری اور تیسری قسم اس بات پر محمول ہوگی کہ مرسِل یعنی ارسال کرنے والے راوی کے لئے اس حدیث کے ثابت ہونے کا معاملہ بالکل واضح ہوگیا اور اسناد ظاہر ہوگئی یعنی مرسِل کو چونکہ اس حدیث کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ اس کی صحت کا پورا پورا یقین ہے اسلئے مرسِل نے اپنے سے اوپر کے

راوی کا ذکر ترک کر دیا اور جب ایسا ہے تو اس حدیث کے مقبول ہونے میں کیا شبہ ہے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حدیث مرسل حدیث مسند سے رتبہ میں فائق ہے لیکن یہاں مسند سے مسند واحد مراد ہے مسندِ مشہور اور مسندِ متواتر مراد نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مسند واحد اور مرسل کے درمیان تعارض واقع ہو گیا تو مرسل کو ترجیح حاصل ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس کے لئے حدیث کی صحت اور اس کے ثبوت کے سلسلہ میں معاملہ واضح نہیں ہوتا یعنی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حدیث صحیح ہے یا نہیں اور ثابت ہے یا نہیں تو وہ اس کو اپنے سر نہیں ڈالتا بلکہ جس سے سنا ہے اس کے سر ڈال کر اور اس کی طرف منسوب کر کے خود اپنے ذمہ کو فارغ کرنا چاہتا ہے گویا حدیثِ مسند میں راوی کو اس کی صحت پر کامل اعتماد نہیں ہوتا اور جب راوی کو حدیث کے ثبوت اور اس کی صحت پر پورا اعتماد ہوتا ہے تو وہ اس کو دوسرے کے سر ڈالنے کی زیادہ کوشش نہیں کرتا بلکہ اس دوسرے یعنی اپنے شیخ کے ذکر کو ترک کر کے براہ راست بیان کر دیتا ہے اور جب راوی کو حدیث مرسل کی صحت پر زیادہ اعتماد ہوتا ہے اور حدیث مسند کی صحت پر کم اعتماد ہوتا ہے تو حدیث مرسل حدیث مسند کی بہ نسبت یقیناً زیادہ فائق ہوگی لیکن حدیث مرسل کی یہ فضیلت چونکہ اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے اس لئے حدیثِ مرسل سے نسخ جائز نہ ہوگا اور نہ ہی کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہوگی۔ اس کے برخلاف حدیثِ مسندِ مشہور کہ اس کی فضیلت اور قوت چونکہ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ نص سے ثابت ہوتی ہے اسلئے حدیث مشہور ناسخ بھی ہو سکتی ہے اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قرون ثلثہ (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) کے بعد کے لوگوں کے مراسیل (جس کو بعض حضرات نے تیسری قسم شمار کیا ہے) کے بارے میں خود علمائے احناف کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام کرخی رح فرماتے ہیں کہ ان مراسیل کو بھی قبول کیا جائے گا کیونکہ قرونِ ثلثہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی جو علت ہے وہ بعد کے حضرات میں بھی موجود ہے یعنی ان حضراتِ رواۃ کا عادل ہونا اور تام الضبط ہونا۔ اور عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ قرون ثلثہ کے بعد کا زمانہ فسق و فجور کا زمانہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت نہیں دی ہے ہاں قرونِ ثلثہ کے بعد کے لوگوں کا اگر ائمہ نقل حدیث میں سے ہونا مشہور ہو اور لوگ ان سے علم حاصل کرتے ہوں جیسے امام مالک رح اور امام بخاری رح تو ان کے مراسیل کو قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ حضرات صرف عادل ہوں تو ان کی مسند کو تو قبول کیا جائے گا لیکن ان کے مراسیل کو موقوف رکھا جائے گا اور ان مراسیل کو اہل علم کے سامنے رکھا جائے گا وہ اگر اجازت دیں تو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں۔ ابو بکر رازی نے کہا کہ قرونِ ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو قبول نہیں کیا جائیگا۔ ہاں اگر ان کے بارے میں یہ مشہور ہو جائے کہ یہ لوگ صرف ثقہ اور عادل رواۃ سے روایت کرتے ہیں تو ان کو قبول کر لیا جائے گا مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قرونِ ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل میں اسی وقت اختلاف ہے جبکہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں ورنہ اگر ثقات ان کے مراسیل کو اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح ان کے مسانید کو روایت کرتے ہیں تو ان کے مراسیل بھی بغیر کسی اختلاف کے علمائے احناف کے نزدیک اسی طرح قبول کرلئے جائیں گے جس طرح قرونِ ثلثہ کے مراسیل کو قبول کیا جاتا ہے جیسے امام محمد رح اور ان جیسے

دوسرے حضرات کے مراسیل ثقات کے نزدیک مقبول ہیں۔

اس جگہ امام محمدؒ کو مثال میں پیش کرنا غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ بالاتفاق تبع تابعین میں سے ہیں حالانکہ اس جگہ قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کا حکم بیان کرنا مقصود ہے حضرت امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ میں صرف صحابہ کے مراسیل کو قبول کرتا ہوں ان کے علاوہ تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل قبول نہیں کرتا ہوں۔ ہاں، اگر تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کی تائید کسی آیت سے ہوجائے یا سنت مشہورہ سے ہوجائے یا قیاس کی موافقت سے ہوجائے یا صحابی کے قول سے ہوجائے یا امت مسلمہ ان کو قبول کرے یا اس مرسل کا اتصال کسی دوسرے طریقہ سے ہوجائے تو تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں کے مراسیل کو بھی قبول کرلیتا ہوں۔ حضرت امام شافعی رہ اپنے قول " لا اقبل " سے استثناء کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میں قرن اول یعنی صحابہ کے مراسیل کے علاوہ صرف سعید بن المسیب کے مراسیل کو قبول کرتا ہوں یعنی تابعین میں سے سعید بن المسیب کے مراسیل قبول کرتا ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ میں نے جب سعید بن المسیب کے مراسیل کا تتبع کیا تو ان سب کو مسند پایا اور مسند کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ جب سعید بن المسیب کے مراسیل، تتبع کے بعد مسانید ثابت ہوئے تو وہ من وجہٍ مرسل اور من وجہٍ مسند ہوئے پس جہت اسناد کو ترجیح دیکر ان کو قبول کرلیا گیا۔ چوتھی قسم جسکو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ وہ من وجہٍ مرسل ہو اور من وجہٍ مسند ہو۔ یعنی کسی راوی نے ایک بار اس کو مسنداً ذکر کیا ہو اور ایک بار مرسلاً ذکر کیا ہو یا ایک راوی نے اسناد کیا ہو اور ایک راوی نے ارسال کیا ہو عام لوگوں کے نزدیک یہ قسم بھی مقبول ہے کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مسند ناطق ہے یعنی مرسل میں کسی راوی کا ذکر نہیں ہوتا اور مسند میں اس کا ذکر ہوتا ہے اور ساکت، ناطق کے معارض نہیں ہوتا لہٰذا اسناد کی وجہ کو ارسال کی وجہ پر غلبہ دیدیا جائے گا اور اس کو قبول کرلیا جائیگا جیسے " لا نکاح الا بولی " حدیث کو اسرائیل بن یونس نے مسنداً ذکر کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً ذکر کیا ہے۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيَدُوْمُ هٰذَا الْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذٰلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاِنَّهُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًّا۔

ترجمہ :۔ اور مسند کی چند قسمیں ہیں۔ متواتر اور متواتر وہ ہے جس کو ایسی قوم روایت کرے جنکی تعداد شمار نہ کیجاتی ہو اور کذب پر ان کے اتفاق کا وہم نہ ہو کیونکہ وہ کثیر ہیں، عادل ہیں ان کی جگہوں میں بُعد ہے اور یہ حد دائم ہوگی یہاں تک کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ متصل ہو اور یہ جیسے قرآن پانچوں نمازوں، رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل کرنا ہے اور وہ جو اس کے مشابہ ہے اور متواتر، علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے مرتبہ میں علم یقین کو واجب کرتا ہے۔

تشریح :۔ یہاں سے فاضل مصنف مسند کے اقسام اور ان کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مسند کی تین قسمیں ہیں

(۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔ اسلئے کہ ایک جماعت کے روایت کرنے سے مروی کا اتصال ہر زمانہ میں یا تو ایسا ہوگا کہ ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہوگا یا قرن اول (صحابہ) کے بعد ایسا ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا۔ اول کو متواتر، ثانی کو مشہور اور ثالث کو خبر واحد کہتے ہیں۔ متواتر تواتر سے ماخوذ ہے اور لغت میں تواتر، تتابع امور کو کہتے ہیں یعنی امور کا بلا انقطاع تسلسل کے ساتھ پایا جانا اسی سے باری تعالیٰ کا قول "ثم ارسلنا رسلنا تترا" یعنی متتابعین ہے ہم نے رسولوں کو یکے بعد دیگرے تسلسل کے ساتھ بھیجا۔ اور اصطلاح میں متواتر اس کو کہتے ہیں جسکو قرن اول سے لیکر آخری ناقل تک روایت کرنے والی اتنی بڑی جماعت رہی ہو جن کا عدد شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور ان کی کثرت، عدالت اور تباعد امکنہ کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو پس متواتر کا آخر اول کی طرح ہوگا اور اول آخر کی طرح اور وسط طرفین کی طرح ہوگا۔

عدم احصار یعنی عدد کی تعیین کا نہ ہونا بعض لوگوں کے نزدیک شرط ہے انھیں میں سے صاحب حسامی ہیں اور جمہور علماء عدم احصار کی شرط نہیں لگاتے بلکہ عدد کی شرط لگاتے ہیں چنانچہ جمہور علماء میں سے بعض نے کہا ہے کہ ہر زمانہ میں کم از کم چار راویوں کا پایا جانا ضروری ہے اور انھوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے یعنی شہود زنا چار ہوتے ہیں اور ان سے زنا کے بارے میں علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا خبر متواتر کو بھی مفید یقین بنانے کیلئے کم از کم چار راویوں کا ہونا ضروری ہوگا اور بعض نے کہا کم از کم پانچ راویوں کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ پانچ سے کم شرعی بینہ ہے اسلئے کہ زنا کیلئے چار گواہ ہوتے ہیں اور انکو بینہ کہا جاتا ہے اور قاضی غلبۂ ظن حاصل کرنے کے لئے بینہ مزکین (گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں) کے سامنے پیش کرتا ہے۔ پس اگر چار آدمیوں کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو جاتا تو ان کو مزکین کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہ پڑتی۔ اور جب چار کی خبر سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا تو خبر متواتر کو مفید یقین بنانے کے لئے کم از کم پانچ آدمیوں کا ہونا ضروری ہوگا۔ بعض نے کہا کہ خبر متواتر کو روایت کرنے والوں کا ہر زمانہ میں کم از کم سات ہونا ضروری ہے اور یہ حضرات اس پر قیاس کرتے ہیں کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا امر کیا گیا ہے لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے خبر متواتر کے لئے بھی کم از کم سات آدمیوں کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ بعض نے کہا کم از کم دس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ دس سے کم آحاد ہوتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ بارہ ہونے چاہئیں اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا" اور ایک جگہ فرمایا ہے "اثنا عشر نقيبا"۔ بعض نے کہا کم از کم بیس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین"۔ بعض نے کہا کہ چالیس کا ہونا ضروری ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا النبی حسبک الله ومن اتبعک من المومنین"۔ اے نبی اللہ اور مومنین میں سے تیرے متبعین تیرے لئے کافی ہو گئے اور اس زمانہ میں مومنین کی تعداد چالیس تھی۔ اور بعض نے کہا ہے کہ خبر متواتر کے لئے کم از کم ستر آدمیوں کا ہونا ضروری ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "واختار موسیٰ قومه سبعين رجلا لميقاتنا"۔ بہر حال جمہور علماء خبر متواتر میں عدد معین کا اعتبار کرتے ہیں لیکن صحیح قول وہی ہے جس کو خود صاحب حسامی اور دوسرے بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ خبر متواتر کے لئے عدد معین شرط نہیں ہے بلکہ ناقل سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک حدیث کا اتصال اس طور پر ہو جائے کہ ہر زمانہ میں اتنی بڑی جماعت روایت کرنیوالی رہی ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہو۔

مصنف حسامی نے لکثرتہم کے ذریعہ عدم توہم کی علت بیان فرمائی ہے یعنی جھوٹ پر اتفاق کا عدم توہم رواۃ کی کثرت کی وجہ سے ہے۔ اور عدالت اور تباین اماکن سے ان کے شرط ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے چنانچہ خبر متواتر کے راویوں کا

CamScanner

عادل ہونا اور مختلف جگہوں کا ہونا اگرچہ جمہور علماء کے نزدیک شرط نہیں ہے لیکن بعض لوگوں کے نزدیک شرط ہے چنانچہ اگر خبر متواتر کے رُواۃ غیر عادل ہوں اور ایک ہی جگہ کے باشندے ہوں تو جمہور علماء کے نزدیک یہ خبر متواتر بھی مفید یقین ہوگی لیکن بعض لوگوں اور خود صاحب حسامی کے نزدیک مفید یقین نہیں ہوگی مصنف نے خبر متواتر کی مثال میں فرمایا جیسے قرآن پاک کا نقل، پانچوں نمازوں اور انکی رکعتوں کی تعداد کا نقل، زکوٰۃ کی مقادیر کا نقل اور بیع روزہ وغیرہ کا نقل یعنی قرآن پاک، پانچوں نمازیں، انکی رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ کی مقادیر کہ کس مال کا کیا نصاب ہے اور اسمیں کیا زکوٰۃ واجب ہے اور بیع اور روزے کو ہر زمانہ میں نقل کرنے والی اتنی بڑی جماعت رہی ہے کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہے کیونکہ انکی تعداد بہت ہے ان میں بہت سے حضرات عادل ہیں اور مختلف جگہوں کے رہنے والے ہیں۔ یہ خیال رہے کہ یہ مثالیں مطلق متواتر کی ہیں۔ متواتر السنۃ اور متواتر حدیث کی نہیں ہیں کیونکہ حدیث متواتر اور سنت متواتر کے وجود میں اختلاف ہے چنانچہ بعض کا خیال ہے کہ حدیث متواتر کا وجود نہیں ہے اور بعض نے کہا ہے کہ "انما الاعمال بالنیات" اور "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" یہ دونوں، حدیث متواتر کی مثال ہیں۔

وانہ یوجب علم الیقین سے فاضل مصنف رح نے خبر متواتر کا حکم بیان فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے کہ خبر متواتر، علم یقینی بدیہی کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ مشاہدہ اس کا فائدہ دیتا ہے یعنی خبر متواتر سے بلا کسب اور بلا نظر یقین حاصل ہوجاتا ہے جیسا کہ مشاہدہ سے بلا کسب و نظر یقین حاصل ہوجاتا ہے مثلاً بچے جب کسی چیز کا مشاہدہ کر لیتے ہیں تو ان کو اس چیز کا یقین حاصل ہوجاتا ہے حالانکہ وہ نظر و استدلال پر قادر نہیں ہوتے۔

اس مقام پر قدرے تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بت پرستوں کی ایک قوم سمنیہ اور ہندوستان میں منکرین رسالت براہمہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر بالکل مفید یقین نہیں ہے بلکہ اس سے ظن حاصل ہوتا ہے۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ خبر متواتر مفید یقین ہے اور دلیل یہ ہے کہ جن لوگوں نے مکہ اور مصر نہیں دیکھا ان کے موجود ہونے کا ان کو بھی یقین ہے اور ظاہر ہے کہ یہ یقین مختلف لوگوں کے خبر دینے سے حاصل ہوا ہے اسی طرح ہر شخص کو اپنے باپ اور اپنی ماں کا یقینی علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ اس نے نہ تو اس نطفہ کو دیکھا جو اس کے باپ کی صُلب سے منتقل ہو کر اس کی ماں کے رحم میں آیا ہے اور نہ اس نے اپنی ماں کے پیٹ سے اپنے خروج کو دیکھا ہے بلکہ یہ یقین صرف لوگوں کے خبر دینے سے حاصل ہوا ہے الغرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر متواتر مفید یقین ہے ایسا نہیں جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں۔

پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم بدیہی ہے یا نظری اور استدلالی۔ جمہور علماء کے نزدیک تو بدیہی ہے اور دلیل یہ ہے کہ خبر متواتر سے اسکو بھی علم یقینی حاصل ہوجاتا ہے جو شخص نظر و کسب اور مقدمات کی ترتیب پر قادر نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو خبر متواتر سے حاصل شدہ علم نظری نہ ہوگا بلکہ بدیہی ہوگا۔ اور ابو القاسم کعبی اور ابو الحسین بصری وغیرہ لوگوں نے کہا ہے کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم نظری اور استدلالی ہوتا ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر سے حاصل شدہ علم کے بارے میں ہر جگہ مقدمات کی ترتیب دیکر یہ کہا جائیگا کہ یہ علم ایسے لوگوں کی خبر سے حاصل ہوا ہے جن کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور جو علم ایسے لوگوں کی خبر سے حاصل ہو وہ یقینی ہوتا ہے لہذا یہ بھی یقینی علم ہوگا

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِيْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَأُولٰئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ أَئِمَّةٌ لَا يُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ إِنَّهُ أَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسَى بْنُ أَبَانَ يُضَلَّلُ جَاحِدُهُ وَلَا يُكَفَّرُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْمَشْهُوْرَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَذٰلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِيْ صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثَبَتَ بِهِ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ

ترجمہ: اور (ثانی) خبر مشہور ہے اور خبر مشہور وہ ہے جو اصل (قرن صحابہ) میں احاد میں سے ہو پھر منتشر ہوگئی اور اس کو ایسی قوم نقل کرنے لگی جن کا اتفاق علی الکذب متوہم نہ ہو اور وہ ناقل، قرن صحابہ اور ان کے بعد کے لوگ ہیں اور وہ لوگ ثقہ ہیں، امام حدیث ہیں غیر متہم بالکذب ہیں۔ پس یہ خبر مشہور ان کی شہادت اور تصدیق کی وجہ سے متواتر کے رتبہ میں ہوگئی حتی کہ امام جصاص نے کہا کہ خبر مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور عیسی بن ابان نے کہا کہ اس کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا اور کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک یہی صحیح ہے اسلئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے متواتر کے مرتبہ میں اس پر عمل کے لئے حجت ہوگئی۔ چنانچہ حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور وہ ہمارے نزدیک نسخ ہے اور وہ جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی۔ لیکن حدیث مشہور چونکہ ابتداء میں احاد میں سے تھی اسلئے احاد میں سے ہونے کی وجہ سے شبہ ثابت ہوگا (اور) اس شبہ کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہو جائے گا۔

تشریح: سند کی دوسری قسم خبرِ مشہور ہے، اس کا دوسرا نام مستفیض بھی ہے شَهَرَ يَشْهَرُ شَهْرًا وَشُهْرَةً سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں واضح ہونا، مشہور ہونا اسی سے آتا ہے شَهَرَ سَيْفَهٗ اس نے اپنی تلوار کو سونت لیا، میان سے باہر نکال لیا۔ استفاض الخبر، خبر شائع ہوگئی۔ لوگوں کے درمیان منتشر ہوگئی۔ خبرِ مستفیض، منتشر بین الناس کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں خبر مشہور وہ کہلاتی ہے جو اصل اور ابتداء میں یعنی قرن اول اور عہدِ صحابہ میں احاد میں سے ہو یعنی عہد صحابہ میں اسکو ایک، دو آدمی روایت کرنے والا ہو لیکن اس کے بعد قرن ثانی اور قرن ثالث میں اس قدر پھیل گئی ہو کہ اس کو نقل کرنے والی اتنی بڑی جماعت ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا متوہم نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ کسی خبر کے مشہور ہونے کے لئے صرف قرن ثانی اور قرن ثالث میں شہرت کا اعتبار ہوگا ان کے بعد کے قرون میں شہرت کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی خبر قرن ثانی اور ثالث میں شہرت نہ پا سکی بلکہ ان کے بعد کے قرون میں شہرت حاصل ہوئی تو اس

خبر کو مشہور نہیں کہا جائیگا کیونکہ قرنِ ثالث کے بعد تدوینِ حدیث کی وجہ سے عام طور پر اخبار احاد مشہور ہوگئی ہیں حالانکہ ان کو خبر مشہور نہیں کہا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر قرن ثالث کے بعد شہرت پانے والی اخبار کو مشہور کہا جانے لگے تو کوئی حدیث خبر واحد نہ رہے گی بلکہ ساری اخبارِ احاد مشہور ہو جائیں گی حالانکہ ایسا نہیں ہے اسلئے قرنِ ثالث کے بعد شہرت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

واولئک قوم ثقات سے فاضل مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ جو خبر قرن اول میں غیر مشہور ہونے کی وجہ سے احاد میں سے تھی وہ خبر جب قرن اول کے بعد قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث میں مشہور ہوگئی تو اس کو خبر واحد پر ترجیح دیدی گئی اور مشہور کہا جانے لگا۔ پس اس ترجیح کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم" کی وجہ سے قرنِ ثانی اور ثالث کے حضرات جنھوں نے حدیث کو نقل کیا ہے وہ ثقہ ہیں امام حدیث ہیں افتراء اور کذب کے ساتھ متہم نہیں ہیں۔ پس جب ان ثقہ اور غیر متہم بالکذب حضرات نے اس حدیث کے بارے میں شہادت دیدی اور اس کی تصدیق کر دی تو یہ حدیث متواتر کے مرتبہ میں ہوگئی۔ اس کے برخلاف خبر واحد کہ اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ خبر مشہور چونکہ متواتر کے مرتبہ میں ہوگئی اسی لیے امام ابوبکر جصاص رح نے فرمایا کہ خبر مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے یعنی متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کو روایت کرنے والے حضرات عہد صحابہ سے لیکر آخری ناقل تک اتنی بڑی تعداد میں رہے ہوں کہ ان کے بارے میں جھوٹ پر اتفاق کا وہم نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوم وہ جس کو روایت کرنے والے عہد صحابہ میں تو اتنی بڑی تعداد میں نہ رہے ہوں لیکن قرنِ ثانی اور ثالث میں اتنی بڑی تعداد میں ضرور رہے ہوں۔ بہر حال خبر مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے اور جب مشہور متواتر کی قسم ہے تو جسطرح متواتر سے علم الیقین حاصل ہوتا ہے اسی طرح مشہور سے بھی علم الیقین حاصل ہوگا البتہ اتنا فرق ہے کہ متواتر سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور مشہور سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل متواتر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بطریقِ استدلال مفیدِ یقین ہے۔ اور ایک وہ جو بطریق ضرورت اور بداہت مفیدِ یقین ہے۔ اور جب خبر مشہور، متواتر کی طرح مفید یقین ہے تو جس طرح متواتر کا منکر کافر ہو جاتا ہے اسی طرح خبر مشہور کا منکر بھی کافر ہوگا۔ عیسیٰ بن ابان کہتے ہیں کہ خبر مشہور خبر واحد سے تو بڑھ کر ہے لیکن خبر متواتر سے کمتر ہے لہذا خبر مشہور نہ تو خبر واحد کی طرح مفیدِ ظن ہوگی اور نہ خبر متواتر کی طرح مفیدِ یقین ہوگی بلکہ خبرِ مشہور علم طمانینت کا فائدہ دیگی اور علم طمانینت علم یقین سے کمتر ہوتا ہے اور ظن سے بڑھ کر ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو خبر مشہور خبر واحد سے اگرچہ بڑھ کر ہے لیکن خبر متواتر سے کمتر ہے پس خبر مشہور چونکہ متواتر سے کمتر ہے اسلئے متواتر کے منکر کی طرح اس کا منکر کافر نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اس کا منکر ضال اور گمراہ ہوگا۔

عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبر مشہور چونکہ خبر واحد سے بڑھ کر ہے اسلئے خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور چونکہ خبر متواتر سے کم تر ہے اسلئے خبر مشہور کے ذریعہ مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے۔ بعض حضراتِ شوافع نے کہا کہ خبر مشہور خبر واحد کے ساتھ ملحق ہے لہذا خبر واحد کیطرح خبر مشہور بھی مفیدِ ظن ہوگی نہ کہ مفید یقین۔ مصنف حسامی

کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک وہ ہی صحیح ہے جو عیسیٰ بن ابان نے کہا ہے کیونکہ تابعین اور تبع تابعین کے شہادت دینے کی وجہ سے خبرِ مشہور عمل کے لئے حجت ہوگئی یعنی جس طرح خبرِ متواتر سے ثابت شدہ حکم پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح خبرِ مشہور کے ذریعہ ثابت کردہ حکم پر بھی عمل کرنا واجب ہے اور جو حدیث عمل کے لئے حجت ہو اور علم الیقین کے لئے حجت نہ ہو اس کا منکر گمراہ اور فاسق ہوتا ہے لہذا خبرِ مشہور کا منکر بھی گمراہ اور فاسق ہوگا۔ صاحب کتاب نے کہا کہ عمل کے لئے حجت ہونے میں چونکہ خبرِ مشہور، متواتر کے مرتبہ میں ہے اسلئے خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا درست ہوگا اور اس زیادتی ہی کا نام ہمارے نزدیک نسخ ہے۔ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی اور نسخ دونوں ایک ہیں لہذا جب خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ کو منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے حالانکہ اوپر کی سطروں میں خادم نے تحریر کیا ہے کہ عیسیٰ بن ابان کے نزدیک خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی تو جائز ہے لیکن مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کبھی تو بیان محض ہوتی ہے جیسے بیان تفسیر اس میں نسخ کا بالکل احتمال نہیں ہوتا۔ اور کبھی نسخ محض ہوتی ہے اس میں بیان کا احتمال بالکل نہیں ہوتا اور کبھی من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہوتی ہے پس زیادتی اگر بیانِ محض ہے تو وہ متواتر، مشہور اور احاد سب کے ذریعہ جائز ہے اور اگر نسخِ محض ہے وہ صرف متواتر کے ذریعہ جائز ہے مشہور اور خبرِ واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے اور اگر من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہے تو خبرِ مشہور کے ذریعہ جائز ہے خبرِ واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے پس یہاں کتاب میں جس زیادتی کو ہمارے نزدیک نسخ قرار دیا گیا ہے یہی زیادتی ہے جو من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہے اور خادم نے جو اوپر کی سطروں میں تحریر کیا ہے کہ خبرِ مشہور سے نسخ جائز نہیں ہے تو اس سے نسخِ محض مراد ہے جس میں بیان ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے خبرِ مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی چند مثالیں ذکر کیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے زانی اور زانیہ کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ" اس آیت میں حدِ زنا ایک سو کوڑے ہیں زانی خواہ محصن ہو خواہ غیر محصن ہو لیکن محصن (شادی شدہ) کے حق میں اس آیت پر خبرِ مشہور کے ذریعہ رجم کی زیادتی کردی گئی ہے خبرِ مشہور یہ ہے "الثیب بالثیب جلدۃ مأۃ والرجم" یعنی اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرلے تو اس کی سزا سو کوڑے اور رجم ہے۔ پس یہ حدیث اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ محصن زانی کو سو کوڑے مارے جائیں اور اس کو رجم کیا جائے لیکن وجوب جلد کے حق میں یہ حدیث، باری تعالیٰ کے منسوخ التلاوۃ قول "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "زنیٰ ماعز فرجم" سے منسوخ ہے پس جب محصن کے حق میں وجوبِ جلد منسوخ ہوگیا تو رجم باقی رہا اور محصن کے حق میں وجوبِ رجم کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے حدیث الثیب بالثیب سے ثابت ہوگا۔

مولانا عبد العلی لکھنوی نے مسلّم الثبوت کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مثال میں نظر ہے کیونکہ رجم کا ثبوت متواتر المعنی ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں صراحت کی ہے اور جب رجم کا ثبوت متواتر المعنی ہے یعنی رجم کے سلسلہ میں حدیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہے تو اس کو خبرِ مشہور کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا۔ دوسری مثال، کتاب اللہ پر مسح علی الخفین کی زیادتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وارجلکم الی الکعبین" اس آیت سے دونوں پاؤں کا دھونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے

خواہ موزے پہنے ہو یا موزے نہ پہنے ہو لیکن اس پر موزے کی حالت میں مسح کو زیادہ کردیا گیا اور اس حالت کو خبر مشہور کے ذریعے، غسل سے خاص کر لیا گیا اور خبر مشہور یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مسح مقرر فرمائی ہے۔ امام احمدرحمہ نے کہا کہ مسح کے سلسلے میں میرے دل میں کوئی شبہ نہیں اس میں مرفوع اور موقوف چالیس احادیث ہیں۔ اور حسن بصری نے کہا کہ مجھ کو ستر صحابہ نے بتلایا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا ہے لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہے کہ حدیث مسح معنی کے اعتبار سے متواتر ہے مشہور نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ میں بھی اس حدیث کو نقل کرنے والوں کی تعداد بہت تھی اور بعد کے طبقات میں بھی اس حدیث کو نقل کرنے والوں کی تعداد بہت تھی لہذا اس حدیث کو مشہور کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ تیسری مثال یہ ہے کہ کفارۂ یمین کے روزوں میں کتاب اللہ پر متتابعات کا لفظ زیادہ کیا گیا ہے کیونکہ کتاب اللہ میں فصیام ثلثۃ ایام ہے لیکن ابن مسعود رضہ کی قرأت جو مشہور ہے اس میں متتابعات کا لفظ زیادہ ہے اور حکم میں معتبر ہے چنانچہ کفارۂ یمین میں تین روزوں کا پے درپے رکھنا ضروری ہے۔

لکنہ لما کان من الآحاد، سے ایک وہم کا ازالہ کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ عیسٰی بن ابان کے نزدیک خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور زیادتی نسخ کا نام ہے اور کتاب اللہ کا نسخ، خبر متواتر سے ہوتا ہے اور خبر متواتر مفید یقین ہے۔ لہذا خبر مشہور کو مفید یقین ہونا چاہئے تھا حالانکہ عیسٰی بن ابان خبر مشہور کو علم طمانینت کے لئے مفید مانتے ہیں۔ علم یقین کے لئے مفید نہیں مانتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر مشہور اصل اور ابتداء میں یعنی عہد صحابہ میں آحاد میں سے ہوتی ہے اور احاد میں سے ہونے کی وجہ سے اس میں ایک گونہ شبہ ثابت ہوجاتا ہے اور شبہ کی وجہ سے علم یقین ساقط ہوجاتا ہے اس کے برخلاف متواتر کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا لہذا خبر مشہور علم الیقین کا فائدہ نہ دیگی بلکہ علم طمانینت کے لئے مفید ہوگی۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِیْ یَرْوِیْهِ الْوَاحِدُ اَوِ الْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ یَّکُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُکْمُهٗ اِذَا وَرَدَ غَیْرَ مُخَالِفٍ لِلْکِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِیْ حَادِثَةٍ لَا تَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰی وَلَمْ یَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمُ الْاِخْتِلَافُ فِیْهَا وَتَرْکُ الْمُحَاجَّةِ بِهٖ اَنَّهٗ یُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوْطٍ تُرَاعٰی فِی الْمُخْبِرِ

ترجمہ:۔ اور (تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے جس کو ایک یا دو یا زیادہ آدمی روایت کریں بعد اس کے کہ ان کی مقدار مشہور اور متواتر سے کم ہو۔ اور خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ جب وہ ایسے حادثہ میں جس میں عموم بلوٰی نہ ہو اور صحابہ کی طرف سے اس حادثہ میں اختلاف نہ ہو اور اس خبر واحد سے حجت پکڑنا متروک نہ ہو اس حال میں وارد ہو کہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو تو وہ خبر واحد چند ایسی شرطوں کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے جو مخبر میں ملحوظ ہوتی ہیں۔

تشریح:۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے۔ خبر واحد وہ ہے جسکو ایک یا دو یا اس سے زائد آدمی روایت کریں بشرطیکہ ان راویوں کی کثرت خبر مشہور اور متواتر کی کثرت کو نہ پہنچی ہو۔ حاصل یہ کہ خبر واحد میں رواۃ کی تعداد متعین نہیں ہوتی صرف اتنی بات ضرور ہوتی ہے کہ ان کی تعداد خبر مشہور اور خبر متواتر کے رواۃ کی تعداد کو نہ پہنچی ہو۔ مصنف رح نے خبر واحد کی تعریف میں واحد کی قید لگا کر جبائی معتزلی پر رد کیا ہے۔ کیونکہ جبائی معتزلی خبر واحد میں عدد کی شرط لگاتے ہیں اور ایک کی خبر کو قبول نہیں کرتے بلکہ کم از کم دو کی خبر کو قبول کرتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ دین کا معاملہ دیگر معاملات کے مقابلہ میں اعظم اور اہم ہے لہذا اس میں عدد کی شرط لگانا اولیٰ ہے۔ اور اثنان کی قید لگا کر ان لوگوں پر رد کیا ہے جو خبر واحد کے لئے چار کے عدد کی شرط لگاتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ دین کا معاملہ چونکہ بہت اہم ہے اس لئے اس میں اس آخری عدد کا اعتبار ہوگا جس کا شارع نے باب شہادت میں اعتبار کیا ہے اور باب شہادت میں شارع نے زیادہ سے زیادہ چار کے عدد کا اعتبار کیا ہے مثلاً شہود زنا میں چار کا عدد معتبر ہے اس سے کم معتبر نہیں ہے لہذا خبر واحد کا اعتبار کرنے کے لئے بھی چار آدمیوں کا روایت کرنا ضروری ہے۔ ہماری طرف سے ان دونوں فرقوں کا جواب یہ ہے کہ کسی حدیث کے بارے میں ایک مخبر کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوا ہے دوسرے اور تیسرے اور چوتھے کے خبر دینے سے کسی ایسے علم کا اضافہ نہیں ہوا جو مخبر اول کی خبر سے ثابت نہیں ہوا تھا اور جب ایسا ہے تو خبر واحد کے لئے ایک سے زائد کی شرط لگانے میں کیا فائدہ ہے۔ رہی یہ بات کہ معاملات میں ایک سے زائد گواہ کی شرط کیوں لگائی گئی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاملات میں ایک سے زائد گواہ کی شرط خلاف قیاس ہے جیسا کہ لفظ شہادت کی شرط خلاف قیاس ہے۔ بہر حال خبر واحد وہ ہے جس کو روایت کرنے والا ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زائد ہوں لیکن انکی کثرت اور تعداد خبر مشہور اور متواتر کی کثرت اور تعداد کو نہ پہنچی ہو۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ خبر واحد کا حکم یہ ہے کہ اس پر آٹھ شرطوں کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے ان میں سے چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے اور چار کا تعلق مخبر سے ہے۔ جن چار شرطوں کا تعلق مخبر سے ہے ان کو آگے چل کر بیان کریں گے اور جن چار شرطوں کا تعلق نفس خبر سے ہے ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ خبر واحد، کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو .... چنانچہ اگر کوئی خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہوئی اور خبر واحد میں تاویل صحیح بھی ممکن نہ ہو تو اس خبر واحد کو بالاتفاق قبول نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ نص کتاب قطعی ہے اور خبر واحد ظنی، اور قطعی اور ظنی کے درمیان تعارض کی صورت میں ظنی متروک ہوتا ہے لہذا خبر واحد متروک اور غیر مقبول ہوگی مثلاً حدیث ''من مس ذکرہ فلیتوضا'' خبر واحد ہے اور نص کتاب ''فیہ رجال یحبون ان یتطہروا'' کے کے مخالف ہے کیونکہ یہ آیت استنجاء بالماء کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور استنجاء بالماء مس ذکر کے بغیر ممکن نہیں ہے پس اگر مس ذکر حدث اور ناقض ہوتا تو استنجاء بالماء سے طہارت ثابت نہ ہوتی حالانکہ استنجاء بالماء سے طہارت ثابت ہوتی ہے۔ الحاصل حدیث مس ذکر نص کتاب کے مخالف ہے اور اس میں کوئی تاویل بھی ممکن نہیں ہے لہذا نص کتاب کے مقابلہ میں حدیث مس ذکر متروک اور غیر مقبول ہوگی۔ لیکن خادم کا خیال ہے

CamScanner

کہ حدیث مس ذکر میں تاویلِ صحیح ممکن ہے اس طور پر کہ فلیتوضأ کو اصطلاحی وضو پر محمول نہ کیا جائے بلکہ لغوی وضو یعنی ہاتھ دھونے پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مس ذکر کے بعد ہاتھ دھولیا کرو۔ اس تاویل کے بعد مس ذکر کا حدث اور ناقض وضو ہونا لازم نہیں آئے گا اور یہ حدیث، نص کتاب کے مخالف نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر خبر واحد عموم کتاب یا ظاہر کتاب کے مخالف ہوئی تو ہمارے نزدیک خبر واحد سے عموم کتاب میں تخصیص کرنا اور ظاہر کتاب کو اس کے خلاف پر محمول کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اس خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا۔ البتہ امام شافعی رح اور عام اصولیین کے نزدیک عموم کتاب میں تخصیص کرنا اور ظاہر کتاب کو اس کے خلاف پر محمول کرنا جائز ہے۔ مثلاً "لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب" خبر واحد ہے اور عموم کتاب یعنی فاقرؤا ما تیسر من القرآن" کے مخالف ہے کیونکہ خبر واحد تو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض ہے اور نص کتاب یعنی فاقرؤا میں عموم ہے قرآن میں سے جو آسان ہو اس کو پڑھنے کا امر کیا گیا ہے۔ نصِ کتاب میں مطلقِ قرأت کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ خاص طور پر سورۂ فاتحہ کا۔ پس جب خبر واحد، عموم کتاب کے مخالف ہوگئی تو ہمارے نزدیک خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا اور کتاب اللہ پر عمل ہوگا۔ خبر واحد کی وجہ سے عموم کتاب میں تخصیص کرنا جائز نہ ہوگا دوسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد، حدیث مشہور کے مخالف نہ ہو اسلئے کہ حدیث مشہور، خبر واحد سے اقویٰ ہوتی ہے اور اقویٰ اور غیر اقویٰ کے درمیان معارضہ واقع نہیں ہوتا بلکہ اقوی کے مقابلہ میں غیر اقوی کو ترک کردیا جاتا ہے لہٰذا حدیث مشہور کے مقابلہ میں خبر واحد متروک ہوگی۔ مثلاً انہ علیہ السلام قضی بشاہد ویمین، خبر واحد ہے یعنی اللہ کے رسول نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کردیا اور یہ خبر واحد خبر مشہور البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر، کے مخالف ہے اسلئے کہ اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گواہ اور قسم دونوں جمع نہیں ہوسکتے بلکہ گواہ کا پیش کرنا مدعی پر لازم ہے اور قسم مدعی علیہ پر آتی ہے۔ پس جب خبر واحد، خبر مشہور کے مخالف ہے تو خبر واحد کو ترک کردیا جائے گا اور خبر مشہور پر عمل کیا جائے گا اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ خبر واحد جب خبر مشہور کے مقابلہ میں متروک ہوتی ہے تو خبر متواتر کے مقابلہ میں بدرجۂ اولی متروک ہوگی۔ تیسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد ایسے حادثہ اور واقعہ میں وارد ہو جس میں عموم بلوی نہ ہو یعنی اس حادثہ میں عام لوگ مبتلا نہ ہوں اسلئے کہ اگر کسی حادثہ میں عام لوگ مبتلا ہوں تو خبر کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو یا متواتر ہو کیونکہ اس خبر کے عام لوگ محتاج ہوں گے لہٰذا اس حدیث کا علم بھی عام لوگوں کو ہونا چاہیئے۔ قرآن پاک کو تواتر اسی لئے حاصل ہوا ہے کہ اس کے سب محتاج ہیں اور بیع، نکاح اور طلاق کی خبریں اسی لئے مشہور ہوئیں کہ ان کی ضرورت اکثر لوگوں کو پیش آتی ہے پس اگر کسی حادثہ میں عموم بلوی ہونے کے باوجود اس میں وارد شدہ حدیث اخبار آحاد میں سے ہے اور اسکو نقل کرنے والا ایک، دو آدمی ہے اور وہ حدیث شہرت کے درجہ کو نہیں پہنچی ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ خبر کسی کا سہو ہے یا منسوخ ہے جیسا کہ شیخ ابوالحسن کرخی اور متاخرین احناف کا مذہب ہے اور ان دونوں صورتوں میں خبر کو ترک کردیا جاتا ہے لہٰذا یہ خبر واحد متروک ہوگی لیکن امام شافعی رح اور عام اصولیوں کی رائے یہ ہے کہ اگر اس خبر واحد کی سند ثابت ہو تو اسکو قبول کرلیا جائے گا۔ یہی اہل حدیث کا مذہب ہے مثلاً نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ بالجہر بسم اللہ کا پڑھنا خبر واحد سے ثابت ہے حالانکہ نماز میں عموم بلویٰ ہوتا ہے یعنی نماز میں بہت سے لوگ شریک ہوتے ہیں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ کے ساتھ جہر فرماتے تو اس کو روایت کرنے والے بہت سے حضرات ہوتے لیکن یہ خبر تواتر کو تو کیا پہنچتی شہرت کی حدود کو بھی نہ چھو سکی

لہٰذا ہمارے نزدیک اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس حادثہ میں خبر واحد وارد ہوتی ہے اگر اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ہو اور تمام صحابہ اس حدیث سے استدلال کرنے کو ترک کر دیں تو بھی یہ خبر واحد غیر مقبول اور متروک ہوگی کیونکہ اس حادثہ میں اختلاف کے باوجود جب کسی صحابی نے اس حدیث سے استدلال نہیں کیا حالانکہ استدلال کی ضرورت تھی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرات صحابہ کے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور جو حدیث حضرات صحابہ کے نزدیک ثابت نہ ہو وہ کیسے مقبول ہو سکتی ہے اور اس کو حجت میں کیسے پیش کیا جا سکتا ہے مثلاً زید بن ثابت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں "انہ من اعتبار الطلاق بالرجال" یعنی طلاق میں مردوں کی حالت معتبر ہے کہ اگر مرد آزاد ہے تو تین طلاقیں واقع کرنے کا مجاز ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاقیں دینے کا مجاز ہے صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا چنانچہ زید بن ثابت، عمرؓ، عثمان اور عائشہ رضی اللہ عنہم اسی کے قائل ہیں اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے اور علیؓ اور ابن مسعودرضؓ عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر عورت آزاد ہے تو اس کو تین طلاقیں دی جا سکتی ہیں اور اگر باندی ہے تو دو طلاقیں دی جا سکتی ہیں۔ یہی احناف کا مذہب ہے لیکن اختلاف کے باوجود اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا پس اگر صحابہ کے نزدیک یہ حدیث ثابت ہوتی تو بعض صحابہ اس حدیث سے ضرور استدلال کرتے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس خبر واحد میں مذکورہ چاروں شرطیں پائی جائیں یعنی وہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف بھی نہ ہو، سنت مشہورہ کے مخالف بھی نہ ہو، ایسے حادثہ میں وارد ہو جس میں عموم بلویٰ نہ ہو اور اختلاف صحابہ کے وقت اس سے استدلال بھی متروک نہ ہو تو وہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے علم الیقین اور علم طمانینت کو واجب نہیں کرتی ہے بلکہ علم ظنی کو واجب کرتی ہے۔ البتہ امام احمد اور اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے۔ بہرحال خبر واحد جو مذکورہ چار شرطوں کے ساتھ مشروط ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے لیکن خبر واحد پر عمل کا وجوب مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ دوسری چار شرطوں سے ثابت ہوگا جن کا مخبر کے اندر ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ اگلی عبارت میں انھیں چار شرطوں کا بیان ہے۔

اس موقعہ پر یہ بیان کرنا بھی فائدے سے خالی نہیں ہے کہ خبر واحد پر عمل کا واجب ہونا کتاب، سنت، اجماع اور دلیل عقلی چاروں سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے تو اس طور پر کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ لَتُبَیِّنُنَّہٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَکْتُمُوْنَہٗ " اور دوسری جگہ " اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالْھُدٰی مِنْۢ بَعْدِ مَا بَیَّنّٰہُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتٰبِ اُولٰٓئِکَ یَلْعَنُھُمُ اللّٰہُ وَیَلْعَنُھُمُ اللّٰعِنُوْنَ " ہے ان دونوں آیتوں میں کتمان اور ترک بیان پر وعید شدید آئی ہے اور یہ کلام احاد اور جماعت سب کو شامل ہے یعنی اگر کتاب کا علم جماعت کو ہو تو وہ بیان کرے اور ایک کو ہو تو وہ بیان کرے۔ بہرحال ان میں سے جن کو کتاب دی گئی ہے ہر ایک پر بیان کرنا واجب ہے اور جب ہر ایک پر بیان کو ضروری قرار دیا گیا تو اسکی خبر حجت ہوگی اور سامع اسکو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے لئے مامور ہوگا۔ الحاصل ان دونوں آیتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے اور سنت سے اس طور پر ثابت ہے کہ جب حضرت بریرہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی کہ اللہ کے رسول یہ گوشت صدقہ کا

ہے تو آپؐ نے اس خبر کو قبول کیا اور کہا "لَکِ صَدَقَۃٌ وَلَنَا ہَدِیَّۃٌ" اور جب سلمان فارسیؓ نے خبر دی کہ اللہ کے رسول یہ مال صدقہ کا ہے آپ قبول فرمالیں تو آپ نے اس کو رد کردیا اور جب خبر دی کہ یہ مال ہدیہ کا ہے تو آپؐ نے اس کو قبول فرما لیا۔ پس اگر خبر واحد عمل کے لئے حجت نہ ہوتی تو کھانے کی چیزوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خبر واحد پر اعتماد نہ کرتے اور اجماع سے اس طور پر ثابت ہے کہ جب خلافت کے مسئلہ میں انصار ومہاجرین کے درمیان اختلاف ہوا تو ابوبکرؓ نے کہا کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الائمۃ من قریش" خلیفہ قریش میں سے ہوگا تو تمام صحابہ نے صدیق اکبرؓ کی اس خبر کو قبول کیا اور اس پر عمل کیا کسی نے اس پر یہ کہہ کر نکیر نہیں کی کہ یہ خبر واحد ہے۔ اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین کے سلسلہ میں جب اختلاف ہوا تو صدیق اکبرؓ نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فرمایا ہے انبیاء وہیں دفن کئے جاتے ہیں جہاں ان کی وفات ہوتی ہے۔ اس کو بھی تمام صحابہؓ نے بلاچون وچرا قبول فرمایا۔ ان دونوں واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار احاد کو قبول کرنے اور عمل کے واجب ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں جہاں بالاجماع تمام صحابہ نے اخبار اُحاد کو قبول کیا ہے اور ان پر عمل کو واجب قرار دیا ہے دلیل عقلی سے اس طور پر ثابت ہے کہ عاقل، عادل مسلمان کی خبر صدق پر محمول ہوگی یعنی اس کی خبر کو یہی سمجھا جائیگا کہ یہ خبر صادق ہے اور جب اس کی یہ خبر ظن غالب کے درجہ میں صادق ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

> وَہِیَ اَرْبَعَۃٌ اَلْاِسْلَامُ وَالْعَدَالَۃُ وَالْعَقْلُ الْکَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْکَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِیِّ وَالْمَعْتُوْہِ وَالَّذِیْ اِشْتَدَّتْ غَفْلَتُہٗ خِلْقَۃً اَوْ مُسَامَحَۃً اَوْ مُجَازَفَۃً وَالْمَسْتُوْرُ کَالْفَاسِقِ لَا یَکُوْنُ خَبَرُہٗ حُجَّۃً فِیْ بَابِ الْحَدِیْثِ مَالَمْ یَظْہَرْ عَدَالَتُہٗ اِلَّا فِیْ صَدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰی مَا نُبَیِّنُ

ترجمہ:- اور وہ شرطیں چار ہیں مسلمان ہونا۔ عادل ہونا۔ عقل کامل والا ہونا۔ اور ضبط کا ہونا۔ پس کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جسکی غفلت خلقی طور پر یا لاپرواہی کی وجہ سے یا اندازے سے بولنے کی وجہ سے زیادہ ہو عمل کرنا واجب نہ ہوگا اور مستور الحال فاسق کی طرح ہے باب حدیث میں اس کی خبر حجت نہ ہوگی جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہو مگر صدر اول میں اسی بناء پر جس کو ہم بیان کریں گے۔

تشریح:- خبر واحد کے موجب عمل ہونے کے لئے مخبر کے اندر جن چار شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا ہے دوسری شرط اس کا عادل ہونا ہے۔ تیسری شرط اس کا کامل العقل ہونا ہے اور چوتھی شرط اس کا ضابط ہونا ہے۔ ضبط کہتے ہیں کلام کا پورے طور پر سننا پھر اس کا پورے طور پر سمجھنا پھر اس کو محفوظ کرنا۔ یعنی مخبر جو خبر دیتا ہے اس نے اس خبر کو پورے طور پر سنا ہو اور اس کے معنی کو پورے طور پر سمجھ لیا ہو پھر اس کو یاد کرلیا ہو اور پھر اسکو یاد بھی رکھا ہو جب یہ چاروں باتیں جمع ہوجائیں گی تو مخبر ضابط (ضبط کرنیوالا) کہلائیگا۔ بہرحال مخبر کا مسلمان ہونا اسلئے ضروری ہے کہ

کفر خبر میں تہمت پیدا کرتا ہے کیونکہ کفار مسلمانوں کے ساتھ عداوت رکھتے ہیں۔ غیر دین کو دین میں داخل کرکے دین کو برباد کرنے کی کوشش کرتے ہیں پس ان کی اس عداوت اور سعی کی وجہ سے یہ شبہ ہوگا کہ انھوں نے دین کو برباد کرنے کے لئے جھوٹی خبر نقل کی ہے اور جب انکی خبر میں یہ شبہ ہے تو ان کی خبر فی الحدیث معتبر نہ ہوگی بلکہ مخبر کے لئے مسلمان ہونا شرط ہوگا اور عدالت جس کے معنی منوعا دین سے رکنے اور دین میں مستقیم ہونے کے ہیں اسلئے شرط ہے کہ فاسق آدمی کذب اور جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ بلا تکلف جھوٹ بولتا ہے اور جب فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا تو وہ دین کے معاملہ میں بھی جھوٹ بولنے سے دریغ نہیں کریگا اور جب ایسا ہے تو اسکی خبر کیسے معتبر ہوگی اور رہا عادل تو وہ چونکہ اپنی استقامتِ دین کی وجہ سے سچ ہی بولنے کی کوشش کرتا ہے اسلئے اسکی طرف جانبِ صدق راجح ہوگی اور اسکی خبر مقبول ہوگی۔ اور عقلِ کامل کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ خبر اس کلام کو کہتے ہیں جو اظہارِ معنی کے لئے موضوع ہو اور معنی کا اظہار بغیر عقل کامل کے ممکن نہیں لہذا مخبر کا کامل العقل ہونا ضروری ہوگا۔ اور ضبط اسلئے شرط ہے کہ صدق بغیر ضبط کے حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے کے لئے چونکہ مخبر کا مسلمان ہونا شرط ہے اس لئے فقدانِ اسلام کی وجہ سے کافر کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ مخبر کا عادل ہونا شرط ہے اسلئے فقدانِ عدالت کی وجہ سے فاسق کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ کامل العقل ہونا ضروری ہے اسلئے کمالِ عقل کے مفقود ہونے کی وجہ سے نابالغ اور معتوہ کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ معتوہ وہ شخص ہوتا ہے جس کا کلام اور اس کے افعال خلط ملط ہوں یعنی کبھی عقلمندوں کی سی باتیں کرتا ہے اور کبھی دیوانوں کی سی اسی طرح کبھی عقلمندوں جیسے کام کرتا ہے اور کبھی پاگلوں جیسے کام کرتا ہے۔ یا معتوہ وہ ہوتا ہے جو قلیل الفہم مختلط الکلام اور فاسد التدبیر ہو۔ الحاصل معتوہ میں کمالِ عقل نہیں ہوتا اسی طرح نابالغ کمالِ عقل سے عاری ہوتا ہے اسلئے ان دونوں کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور چونکہ مخبر کا ضابط ہونا ضروری ہے اسلئے اس شخص کی خبر پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا جسکی غفلت بہت بڑھ گئی ہو۔ اب اسکی غفلت کا بڑھ جانا کبھی خلقی طور پر ہوتا ہے یعنی پیدائشی طور پر اس کا سہو اور نسیان اس کے حافظہ سے اغلب ہوتا ہے اور کبھی مسامحۃً ہوتا ہے یعنی اسکو سہو اور غلطی کی پرواہ نہیں ہوتی جو چاہتا ہے بک دیتا ہے اور کبھی مجازفۃً ہوتا ہے یعنی اندازے سے بے سوچے سمجھے بول دیتا ہے بہر حال جس شخص کی غفلت بہت بڑھ گئی ہو۔ اس کے اندر چونکہ ضبط نہیں ہوتا اسلئے فقدانِ ضبط کی وجہ سے اسکی خبر پر بھی عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مستور ہو یعنی اس کا فسق اور اسکی عدالت ظاہر نہ ہو تو وہ فاسق کے حکم میں ہوگا یعنی باب حدیث میں فاسق کیطرح اسکی خبر بھی حجت نہ ہوگی جب تک کہ اسکی عدالت ظاہر نہ ہوجائے۔ مصنف نے باب حدیث کی قید اسلئے لگائی ہے کہ بابِ قضاء میں اگر قاضی کسی مستور الحال کی شہادت پر فیصلہ دیدے تو اسکی ظاہری عدالت کا اعتبار کرتے ہوئے ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عادل ہوگا ہاں کوئی شخص مستور الاسلام ہو یا مستور العقل ہو یا مستور الضبط ہو تو اس کی خبر نہ حدیث میں معتبر ہوگی اور نہ قضاء میں۔

صاحبِ کتاب کہتے ہیں کہ مستور کی خبر باب حدیث میں بلا شبہ حجت نہیں ہوگی لیکن صدر اول میں یعنی اگر عہد صحابہ یا تابعین یا تبع تابعین میں کوئی مخبر یا راوی مستور الحال ہو اور اس کا فسق اور اسکی عدالت ظاہر نہ ہو تو اس کی خبر حجت ہوگی اور اسکی خبر کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ ان تینوں طبقوں کے بارے میں اصدق الصادقین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم" یعنی صاحب شریعت نے ان تینوں طبقات کی تعدیل فرمائی ہے اور آپکی تعدیل

سے زیادہ قوی کسی کی تعدیل نہیں ہے لہذا آپکی تعدیل کی بنیاد پر ان تینوں طبقات کے مستور لوگوں کی خبر بھی مقبول اور معتبر ہوگی۔

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ مِثْلُ الْعَدْلِ فِيمَا يُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ فِي كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ أَنَّهُ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ

ترجمہ:۔ اور حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی ہے کہ مستور اس خبر میں جو وہ نجاستِ ماء کے بارے میں دیتا ہے عادل کے مانند ہے اور مبسوط کے کتاب الاستحسان میں امام محمد رحمہ نے ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح:۔ سابق میں صاحب حسامی نے کہا ہے کہ مستور فاسق کے مانند ہے لہذا باب حدیث میں اسکی خبر حجت نہ ہوگی ہاں اگر قرون ثلثہ میں کوئی شخص مستور ہو تو باب حدیث میں اسکی خبر مقبول ہوگی۔ اس جگہ صاحب حسامی ایک فقہی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت آگیا اور سوائے ایک برتن کے پانی کے اور کوئی پانی نہیں ہے اور کسی عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو یہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کر کے نماز ادا کرلے اور اگر خبر دینے والا فاسق ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ حاصل یہ کہ نجاستِ ماء کے بارے میں عادل کی خبر معتبر ہے اور فاسق کی خبر غیر معتبر ہے لیکن اگر خبر دینے والا مستور ہے، اسکی عدالت یا فسق ظاہر نہیں ہے تو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کرتے ہوئے مستور کو عادل کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح عادل کی خبر پر اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح مستور کی خبر پر بھی اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور فاسق کے ساتھ لاحق ہے یعنی جسطرح فاسق کی خبر سے اس پانی کی نجاست ثابت نہ ہوگی بلکہ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا اسی طرح مستور کی خبر سے اس پانی کی نجاست ثابت نہ ہوگی بلکہ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے لہذا مستور کی روایت پر اسوقت تک اعتماد نہیں ہوگا جب تک کہ اسکی عدالت ظاہر نہ ہو جائے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَأْيَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ۔

ترجمہ :۔ اور امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں جو نجاستِ ماء کی خبر دیتا ہے فرمایا کہ سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پس اگر اس کے دل میں واقع ہوا کہ یہ خبر صادق ہے تو بغیر پانی بہائے تیمم کرے لیکن اگر اس نے پانی بہا دیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کیلئے زیادہ احتیاط کی بات ہے اور کافر، نابالغ اور معتوہ کی خبریں جب سامع کے دل میں نجاستِ ماء کے سلسلہ میں ان کا صدق واقع ہو تو وہ وضو کرے اور تیمم نہ کرے لیکن اگر پانی بہا دیا اور تیمم کیا تو یہ افضل ہے ۔

تشریح :۔ مصنف رح مستور کا حکم بیان کرنے کے بعد یہاں سے فاسق کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں. چنانچہ فرمایا کہ حضرت امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو جائے اور کسی شخص کے پاس صرف ایک برتن میں پانی ہے اس کے علاوہ پانی نہیں ہے اور اس پانی کے بارے میں ایک فاسق آدمی خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس صورت میں سامع جسکو وضو کیلئے پانی کی ضرورت ہے اپنی رائے کو فیصل بنائے اور اس سلسلہ میں تحری کرے تحری کرنے اور غور و فکر کرنے کے بعد اگر اس کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ مخبر صادق ہے اور پانی واقعی ناپاک ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنے کی اجازت ہوگی اور یہ شخص پانی کو معدوم پانیوالا شمار ہوگا اور اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا. لیکن یہ خیال رہے کہ اس شخص پر تیمم کا وجوب اور وضو کا عدم جواز اس کے اپنے ظن غالب کی وجہ سے ہوگا فاسق مخبر کی خبر کی وجہ سے نہیں ہوگا. اور یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ اس شخص پر تیمم شروع کرنے سے پہلے اس پانی کو زمین پر گرانا اور اس کو معدوم کر دینا بھی لازم نہ ہوگا بلکہ اس پانی کی موجودگی میں تیمم کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ اس پانی کے ہوتے ہوئے بھی عدم وجدانِ ماء (پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا) صادق آتا ہے. بہرحال تیمم سے پہلے پانی کو گرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر تیمم سے پہلے وہ پانی جس کے ناپاک ہونے کی خبر دی گئی ہے گرا دیا گیا اور اس کو ضائع کر دیا گیا اور پھر اس نے تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے اور زیادہ احتیاط کی بات ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ فاسق مخبر اپنی خبر میں جھوٹا ہو اور اس کا ظن غالب بھی غلط ہو اور پانی ناپاک نہ ہو بلکہ پاک ہو پس اسوقت پاک پانی موجود ہوتے ہوئے تیمم کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے لیکن جب اس پانی کو ضائع کر دیا تو یہ شخص حقیقۃً عادمِ ماء ہوگا اور اس کے لئے بالیقین تیمم کرنا جائز ہوگا۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں اگر کافر یا نابالغ یا معتوہ (قلیل الفہم، فاسد التدبیر) نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے اور سامع جسکو پانی کی ضرورت ہے اس کے دل میں بھی یہ بات بیٹھ گئی کہ پانی ناپاک ہونے کے سلسلہ میں ان کی خبر سچی ہے تو بھی یہ شخص اس پانی سے وضو ہی کریگا اسکو تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ تینوں اشخاص کی خبریں شرعاً معتبر نہیں ہوتی ہیں اسلئے کہ ان کی خبر کے اعتبار کرنے میں الزام ہے اسطور پر کہ انھوں نے پانی کو ناپاک کہہ کر تیمم کو لازم کیا ہے حالانکہ ان کو ولایتِ الزام حاصل نہیں ہے پس جب ولایت الزام حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ان کی خبر معتبر نہیں ہے تو انکی خبر سے پانی ناپاک نہ ہوگا اور جب پانی کا ناپاک ہونا ثابت نہیں ہوا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا اور اس کی موجودگی میں تیمم کرنا ناجائز ہوگا ہاں اگر اس پانی کو گرا دیا اور ضائع کر دیا اور پھر تیمم کیا تو یہ افضل ہے کیونکہ ان کی خبر سے صدق کا احتمال ختم نہیں ہوا بلکہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ لوگ اپنی خبر میں صادق ہوں اور پانی واقعی ناپاک ہو اور اس سے وضو کرنا جائز نہ ہو. لیکن جب اس نے پانی گرا دیا تو اب یہ شخص حقیقۃً عادمِ ماء ہوگا اور بلا تردد تیمم کرنا جائز ہوگا ۔

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ

يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سُقُوطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكِيلِهِ أَوْ غُلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هٰذَا الْخَبَرِ وَلِأَنَّ اعْتِبَارَ هٰذِهِ الشَّرَائِطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصِّدْقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُلْزِمًا وَذٰلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ فَشَرَطْنَاهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ اللُّزُومُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ

ترجمہ:۔ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالتیں، مضاربتیں اور تجارت کی اجازت ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی۔ کیونکہ عموم ضرورت تمام شرطوں کے ساقط ہونے کی داعی ہے اسلئے کہ انسان ایسے شخص کو بہت کم پاتا ہے جو ان شرطوں کا جامع ہو در آنحالیکہ اس کو اپنے وکیل یا غلام کیطرف بھیجے اور سامع کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے اور ان شرطوں کا اعتبار تاکہ خبر میں جہتِ صدق راجح ہوجائے اسلئے ہے کہ وہ خبر ملزم ہونے کی صلاحیت رکھے اور یہ اس خبر میں ہے جس کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے چنانچہ امورِ دین میں ہم نے ان شرطوں کو لازم کردیا ہے نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ معاملات تین طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جن میں الزام محض ہوتا ہے مثلاً بندوں کے وہ حقوق جن میں خصومات جاری ہوتی ہیں ان معاملات میں قبولیتِ شہادت کے لئے خبر دینے والے میں ولایت، اہلیت، لفظ شہادت اور عدد سب کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرے وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہوتا ہے اور من وجہ الزام نہیں ہوتا مثلاً وکیل کو معزول کرنا، ماذون فی التجارت غلام کو تجارت سے روکنا۔ ان معاملات میں شہادت کی دو شرطوں عدد یا عدالت میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے تیسرے وہ معاملات جن میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہوتے بلکہ وہ معاملات الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالت مثلاً کسی نے کسی سے کہا کہ فلاں آدمی نے تجھ کو وکیل کیا ہے۔ مضاربت مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا فلاں آدمی نے تجھ کو مضارب بنایا ہے۔ اذن فی التجارت، مثلاً کسی نے ایک غلام سے کہا کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت کی اجازت دی ہے۔ ان تیسرے قسم کے معاملات میں ہر عقل ممیز رکھنے والے کی خبر کا اعتبار ہوگا یعنی جو اچھے برے کے درمیان امتیاز کرنے کا شعور رکھتا ہو اسکی خبر معتبر ہوگی خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔ نابالغ ہو یا بالغ، مسلمان ہو یا کافر حتیٰ کہ فاسق، نابالغ اور کافر کی خبر قبول کرلی جائے گی۔ اور اس کی دو دلیلیں ہیں پہلی دلیل تو اس ضرورت کا عام ہونا ہے جو اسلام عدالت، عقل کامل اور ضبط تمام شرطوں کے ساقط ہونے کا تقاضہ کرتی ہے مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ کسی کو ایک شخص کے پاس یہ خبر لیکر بھیجے کہ میں نے اسکو وکیل کردیا ہے یا مضارب بنادیا ہے یا اپنے غلام کے پاس یہ خبر لیکر بھیجے کہ میں نے اسکو تجارت کی اجازت دیدی ہے اب ایسا آدمی بہت کم ملتا ہے جس میں اسلام، عدالت وغیرہ ساری شرطیں جمع ہوں اور سامع جس کے پاس خبر پہنچائی گئی ہے اس کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرسکے لہٰذا اس قسم کے مخبر میں اگر مذکورہ ساری شرطوں کو لازم قرار دیا گیا تو بہت سے امور معطل ہوجائیں گے اور فتور واقع

ہوگا یعنی نہ ان شرطوں کا آدمی ملیگا اور نہ یہ خبر پہنچے گی پس اس قسم کے معاملات میں اس ضرورت عامہ کی وجہ سے مخبر کی تمام شرطوں کو نظر انداز کر دیا گیا اور یہ کہدیا گیا کہ اس قسم کے معاملات میں ہر ممیز کی خبر معتبر ہوگی خواہ وہ شرطیں پائی جائیں خواہ نہ پائی جائیں ۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مخبر کے اندر اسلام وغیرہ مذکورہ شرطوں کا اعتبار صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ خبر کے اندر صدق کی جانب راجح ہو جائے اور جانب صدق کے راجح ہونے کی وجہ سے وہ خبر ملزم ہو جائے یعنی جس کو خبر دیگئی اس پر وہ چیز لازم ہو جائے جسکی خبر دیگئی ہے اور خبر کا ملزم ہونے کی صلاحیت رکھنا اس خبر میں ضروری ہوگا جس خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے پس وہ امور دین اور دیانت جنکی خبر کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے ان امور کی خبر دینے والے کے لئے ہم نے مذکورہ شرطوں کو لازم کر دیا ہے لیکن وہ معاملات جن کی خبر کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے ان کی خبر دینے والے کے لئے مذکورہ شرطوں کو لازم نہیں کیا ہے پس وکالت، مضاربت اور اذن فی التجارت چونکہ ایسے معاملات ہیں جنکی خبر سے لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے اس لئے ان چیزوں کی خبر لیجانے والے میں مذکورہ شرطوں کا پایا جانا لازم نہ ہوگا۔

وَإِنَّمَا يُعْتَبَرُ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لِأَنَّ ذٰلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ تَلَقِّيهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُولِ فَوَجَبَ التَّحَرِّيْ فِيْ خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهُ بِخَبَرِهٖ مَا يَلْزَمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا وَلَا ضَرُوْرَةَ فِي الْمَصِيْرِ إِلٰى رِوَايَتِهٖ فِيْ أُمُوْرِ الدِّيْنِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرِّيْ ۔

ترجمہ:- اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور اس کے ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اکبر رائے کے ساتھ مؤید ہو اسلئے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا لینا ممکن نہ ہوگا لہذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے ساتھ شہادت کا اہل ہے اور تہمت منتفی ہے اس طور پر کہ اسکی خبر سے اس پر وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کیونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی اصل خلقت میں پاک ہے پس فسق کو بالکل بیکار اور غیر معتبر نہیں کیا اور امور دین میں اس کی روایت کیطرف رجوع کرنے کی بالکل کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عادل راویوں میں کثرت ہے اور عادل راویوں کی وجہ سے (فساق سے) بے نیازی ہے لہذا فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ساتھ رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:- یہاں سے فاضل مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے گذشتہ عبارت میں کہا ہے کہ امور دین کے ساتھ چونکہ لزوم متعلق ہوتا ہے اسلئے ہم نے امور دین کے مخبر میں اسلام، عدالت، عقل کامل اور

ضبط چاروں شرطوں کا اعتبار کیا ہے پس کھانے کا حلال ہونا اور حرام ہونا، پانی کا پاک ہونا اور ناپاک ہونا بھی چونکہ امور دین میں سے ہیں اسلئے ان کی خبر دینے والے میں بھی چاروں شرطوں کا اعتبار کرنا ضروری ہونا چاہیے۔ حالانکہ آپ نے ان چیزوں میں عدالت مفقود ہونے کے باوجود فاسق کی خبر کا اعتبار کیا ہے اور اس کو قبول کیا ہے۔ الغرض ان چیزوں میں فاسق کی خبر کا قبول کرنا آپ کے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ ہم پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں اور کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار اس وقت کرتے ہیں جبکہ وہ خبر سامع کے غلبۂ ظن سے مؤید ہو جائے یعنی فاسق نے جو خبر دی ہے سامع کو بھی اس کا ظنِ غالب ہو تو فاسق کی خبر معتبر ہوگی ورنہ نہیں۔ اور روایتِ حدیث میں فاسق کی خبر قطعاً معتبر نہ ہوگی خواہ سامع کو اس کے صادق ہونے کا ظن غالب ہو یا نہ ہو۔ اور وجہِ فرق یہ ہے کہ یہ امر یعنی کھانے کا حلال اور حرام ہونا، پانی کا پاک اور ناپاک ہونا خاص ہے یعنی کھانے کے حلال و حرام ہونے کا اشتباہ اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے کا اشتباہ بالعموم بازاروں اور جنگلوں میں ہوتا ہے اور بازاروں اور جنگلوں میں بالعموم فاسق لوگ ہوتے ہیں عادل لوگ نہیں ہوتے پس ان چیزوں پر خاص طور سے فساق واقف ہوں گے اور جب ان چیزوں پر خاص طور سے فساق واقف ہیں تو ان کے بارے میں فساق ہی کی طرف سے خبر کا حاصل کرنا ممکن ہوگا عادل لوگوں کی طرف سے حاصل کرنا ممکن اور آسان نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف حدیث کہ وہ امر عام ہے اس سے عام طور پر لوگ واقف ہوتے ہیں لہٰذا روایتِ حدیث اور حدیث کی خبر کو عادل لوگوں کی طرف سے حاصل کرنا ممکن ہوگا۔ بہرحال جب کھانے کا حلال اور حرام ہونا اور پانی کا پاک اور ناپاک ہونا امر مخصوص ہے اور اس سے بالعموم فساق ہی واقف ہوتے ہیں تو ضرورتاً انکی خبر کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ کیونکہ ایسی حالت میں اگر انکی خبر کا اعتبار نہ کیا گیا تو لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے۔ الغرض کھانے کے حلال اور حرام ہونے اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے کے سلسلہ میں مذکورہ ضرورت کے پیش نظر فاسق کی خبر قبول کر لی جائے گی۔ اور ضرورت کے علاوہ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق فسق کے باوجود شہادت کا اہل ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر قاضی، فاسق کی شہادت پر فیصلہ دیدے تو اس کے فیصلے کو نافذ کیا جاتا ہے اور اس خبر میں فاسق تہمتِ کذب کے ساتھ بھی متہم نہیں ہے یعنی یہ بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ فاسق اس خبر میں اپنے کسی فائدے کی وجہ سے جھوٹ بولا ہوگا کیونکہ فاسق کی اس خبر سے جو دوسرے پر لازم ہوگا وہی خود اس پر بھی لازم ہوگا یعنی اگر اس نے کھانے کے حرام اور پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی ہے تو اس خبر سے جسطرح دوسروں کے لئے اس کھانے اور پانی سے اجتناب لازم ہوگا اسی طرح خود اس کے لئے بھی اجتناب لازم ہوگا اور اگر اس نے حلال اور پاک ہونے کی خبر دی ہے تو اس خبر سے جسطرح دوسرے اس کھانے اور پانی کو استعمال کریں گے تو خود بھی استعمال کریگا۔ الحاصل یہاں ایسا نہیں ہے کہ اسکی خبر دوسروں پر تو ملزم ہو اور اس پر ملزم نہ ہو بلکہ دوسروں پر بھی ملزم ہوگی اور خود اس پر بھی ملزم ہوگی بہرحال جب فاسق اپنی اس خبر میں متہم بالکذب نہیں ہے تو اس کی اس خبر کو قبول کرنے میں کیا حرج ہے۔

الا ان ہٰذہ الضرورۃ، سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں ضرورت متحقق ہے اور ضرورت ہی کی وجہ سے اس کی خبر کو قبول کیا جاتا ہے تو اسکی خبر کے بعد سامع کے تحری کرنے کو کیوں واجب کیا گیا ہے بغیر تحری کے اسکی خبر کو قبول کر لیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں ضرورت تو بلاشبہ متحقق ہے لیکن یہ ضرورت غیر لازم ہے اسلئے کہ فاسق کی خبر کے بغیر اصل پر عمل کرنا ممکن ہے

اور پانی اصل کے اعتبار سے پاک ہے یعنی اگر پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شبہ ہو اور کوئی ذریعۂ علم موجود نہ ہو تو وہ پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کر سکتا ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے پاک ہے اور اس کا ناپاک ہونا عارض کی وجہ سے ہے پس جب تک عارضِ نجاست کا علم نہ ہو اس وقت تک اصل خلقت کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک شمار کیا جائیگا۔ بہرحال مذکورہ ضرورت غیرلازم ہے اور جب ضرورت غیرلازم ہے تو فسق کو بالکلیہ نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس کا من وجہ اعتبار ہوگا اور بغیر تحری کے اسکی خبر معتبر نہ ہوگی۔

ولا ضرورة فی المصیر الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جسطرح کھانے کے حلال اور حرام ہونے میں تحری کے ساتھ فاسق کی خبر کو قبول کر لیا ہے اسی طرح حدیث کے سلسلہ میں بھی تحری کے ساتھ فاسق کی خبر کو قبول کر لیا جاتا حالانکہ آپ حدیث کے سلسلہ میں فاسق کی خبر قبول نہیں کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امور دین یعنی حدیث وغیرہ کے سلسلہ میں فاسق کی روایت اور خبر کیطرف رجوع کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے نہ تحری کے ساتھ اور نہ بغیر تحری کے کیونکہ عادل راوی بکثرت موجود ہوتے ہیں اور جب عادل راوی بکثرت پائے جاتے ہیں تو ان کی وجہ سے غیر عدول سے بے نیازی ہو جائے گی یعنی ان کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب غیر عدول اور فساق کی خبر کے قبول کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو حدیث کے سلسلہ میں فاسق کی خبر مقبول نہ ہوگی نہ تحری کے ساتھ اور نہ بغیر تحری کے۔ حاصل یہ کہ فاسق کی خبر کا قبول کرنا ضرورت کی فرع ہے اور حدیث کے سلسلہ میں ضرورت معدوم ہو گئی تو قبول کرنا بھی بالکلیہ معدوم ہو جائے گا۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰی فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَا تُقْبَلُ رِوَایَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰی وَدَعَا النَّاسَ اِلَیْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَی الْهَوٰی سَبَبٌ دَاعٍ اِلَی التَّقَوُّلِ فَلَا یُؤْتَمَنُ عَلٰی حَدِیْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال خواہشات نفس کا پرستار تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہش نفس کو دین بنا لیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دی کیونکہ محاجہ اور ہوائے نفس کیطرف دعوت افتراء کا سبب داعی ہے لہذا اس کو حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امین نہیں بنایا جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ صاحب ہوی یعنی خواہشات نفس کا پجاری اگر کوئی حدیث روایت کرے تو اس کے بارے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اگر کسی صاحب ہوئی نے اپنی ہوئی اور خواہشات کو دین وملت بنا لیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دینے لگا تو اسکی روایت کردہ حدیث قابل قبول نہ ہوگی کیونکہ اہل حق کے ساتھ اس کا بحث ومباحثہ کرنا اور ان کو اپنی خواہشات کیطرف دعوت دینا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیطرف غلط اور من گھڑت حدیثیں منسوب کرنے کا سبب بنیگا یعنی وہ اپنے غلط عقائد کو ثابت کرنے کے لئے حدیثیں وضع کریگا اور انکو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کریگا۔ اور جب ایسا ہے تو احادیث کے سلسلہ میں اس کو امین کیسے سمجھا جا سکتا ہے اور جب اسکی امانت اور دیانت مشتبہ ہوگئی تو اس کی نقل کردہ

کوئی حدیث مقبول نہ ہوگی۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِيْ مَعْرُوْفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِي الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَ الْعَبَادِلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَبِيْ مُوْسَى الْاَشْعَرِيِّ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ اَجْمَعِيْنَ وَغَيْرِهِمْ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيْثُهُمْ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ

ترجمہ :- اور جب ثابت ہوگیا کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم نے کہا اگر راوی فقہ کے ساتھ مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اسکو تقدم حاصل ہو جیسے خلفاء راشدین، تین عبداللہ، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابو موسیٰ اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ ان حضرات میں سے جو فقہ اور نظر کے ساتھ مشہور ہو گئے تو ان کی حدیث حجت ہوگی۔ اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

تشریح :- جب مصنف رح قلت رواۃ اور کثرت رواۃ، اتصال سند اور انفصال سند کے اعتبار سے حدیث کی تقسیم سے فارغ ہو چکے تو اب راوی کے حال کے اعتبار سے تقسیم کرنا چاہتے ہیں کہ راوی معروف ہے یا مجہول اگر معروف ہے تو معروف بالفقہ ہے یا معروف بالعدالت ہے۔ اور اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ بہرحال اگر راوی یعنی صحابی فقہ میں مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اس کو دوسرے حضرات صحابہ پر تقدم حاصل ہو اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر و فکر میں مشہور ہو گئے ہوں جیسے ابی بن کعب اور ابو الدرداء، تو قیاس کے مخالف ہونے کی صورت میں اسکی خبر واحد حجت ہوگی اور قیاس متروک ہوگا۔ حضرت امام مالک رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خبر واحد پر قیاس مقدم ہوگا یعنی قیاس پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مخالف خبر واحد متروک ہوگی جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی میں ابوہریرہ رضؓ سے حدیث مرفوع مروی ہے "من غسّل المیّت فلیغتسل ومن حملہ فلیتوضأ" اگر کسی نے میت کو غسل دیا تو وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا وہ وضو کرے۔ اس خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے کہ میت کو غسل دینے کی وجہ سے غسل دینے والے پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور جنازہ اٹھانے کی وجہ سے اٹھانے والے پر وضو واجب ہو جاتا ہے حالانکہ قیاس اس کے خلاف ہے اور اس مسئلہ میں سب کے نزدیک قیاس پر عمل ہے اور حدیث ابوہریرہ متروک ہے۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے قیاس پر اس خبر واحد کو ترجیح دی ہے۔ جس کا راوی معروف بالفقہ ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اسکو دوسروں پر تقدم حاصل ہو اور رہے ابوہریرہ تو ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے لہٰذا ان کی روایت کردہ خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل نہ ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک بھی قیاس کے مقابلہ میں اس طرح کی خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل ہوگا۔ حضرت امام مالک رح اپنے مذہب کے اثبات میں یہ دلیل دیتے ہیں کہ خبر واحد میں شبہات زیادہ ہیں کیونکہ خبر واحد میں یہ بھی احتمال

ہے کہ راوی کو سہو ہوگیا ہو یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے غلطی کی ہو یا کاذب ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ سرے سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی نہ ہو۔ اور قیاس میں صرف ایک شبہ ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس کرنے والے نے قیاس میں خطاء کی ہو اور جس چیز میں ایک شبہ ہو وہ اس سے بہتر ہے جس میں بہت سے شبہات ہوں لہذا قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے یعنی یہ بات تو یقینی ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے اور شبہ اس کے طریق وصول میں ہے یعنی ہمارے تک پہنچنے کا جو طریقہ ہے اس میں شبہ ہے اور رہا قیاس تو اسکی اصل ہی میں شبہ ہے اسطور پر کہ نص کے اوصاف میں سے جس وصف کو قیاس کی علت اور حکم کے اندر مؤثر بنایا ہے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حکم کی علت ہو اور اس میں مؤثر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ علت نہ ہو اور حکم میں مؤثر نہ ہو اسی طرح اوصافِ نص میں سے ہر ہر وصف میں یہ احتمال موجود ہوگا۔ بہرحال خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہے اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے محتمل اور مشتبہ ہے اور جو چیز اپنی اصل کے اعتبار سے یقینی ہو اور طریق وصول میں شبہ ہو وہ اس سے اقویٰ ہے جو اصل کے اعتبار سے مشتبہ ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس خبر واحد کے معارض نہ ہوگا یعنی خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس متروک ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو حضرات صحابہ فقہ میں معروف ہیں اور اجتہاد کی وجہ سے ان کو دوسرے حضرات پر تقدم حاصل ہے ان میں سے صدیق اکبر، فاروق اعظم، عثمان غنی، علی، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، ابوموسیٰ اشعری اور عائشہ اور عبادلہ ثلثہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ فقہاء کے نزدیک عبادلہ ثلثہ سے عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر مراد ہوتے ہیں اور محدثین کے نزدیک عبداللہ بن مسعود کی جگہ عبداللہ بن زبیر ہیں اور قاموس میں مذکور ہے کہ عبادلہ سے مراد عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر (بدون الواو) اور عبداللہ بن عمرو بن العاص (مع الواو) ہیں اور علامہ کرمانی نے کہا ہے کہ عبادلہ چار ہیں عبداللہ بن زبیر، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص۔ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

وَاِنْ كَانَ الرَّاوِیُّ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِیْ هُرَیْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رض فَاِنْ وَافَقَ حَدِیْثُهُ الْقِیَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهُ لَمْ یُتْرَكْ اِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَاِنْسِدَادِ بَابِ الرَّاْیِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِیْثِ اَبِیْ هُرَیْرَةَ فِی الْمُصَرَّاةِ

ترجمہ:۔ اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابوہریرہؓ اور انس بن مالک رض۔ پس اگر اس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا، اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس راوی کی حدیث کو ترک نہیں کیا جائیگا مگر ضرورت اور رائے اور قیاس کے دروازے کے بند ہونے کی وجہ سے اور یہ جیسے مصراۃ کے سلسلے میں حدیث ابوہریرہ ہے۔

تشریح :۔ مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط میں معروف و مشہور ہو لیکن فقہ میں مشہور نہ ہو جیسے حضرت ابوہریرہ رضہ اور حضرت انس رضہ۔ تو اگر اس طرح کے راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حدیث پر عمل ہوگا تو قیاس پر بھی عمل ہوگا اور اگر اس طرح کے راوی کی حدیث قیاس کے مخالف ہوئی تو اس غیر فقیہ راوی کی حدیث کو ضرورت کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا عبارت میں انسداد باب الرائی، ضرورت کا عطف تفسیری ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر مخالفتِ قیاس کے باوجود غیر فقیہ کی حدیث پر عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ من کل وجہ بند ہو جائے گا حالانکہ باری تعالیٰ نے فاعتبروا یا اولی الابصار کے ذریعہ قیاس کا امر فرمایا ہے۔ اور راوی غیر فقیہ ہے اور حدیث بالعموم بالمعنی نقل کی جاتی ہے نہ کہ باللفظ پس اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس غیر فقیہ راوی نے اس حدیث کو نقل کرنے میں غلطی کی ہو اور اس نے آنحضور م کی مراد ہی کو نہ سمجھا ہو اور جب ایسا ہے تو اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو کیسے ترک کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال اس ضرورت کے پیش نظر ہم غیر فقیہ کی حدیث کو ترک کر دیتے ہیں اور قیاس پر عمل کرتے ہیں یہ خیال رہے کہ قیاس کے مقابلہ میں غیر فقیہ کی حدیث کو اسوقت ترک کیا جائیگا جبکہ حدیث پر عمل کرنے سے مذکورہ ضرورت فوت ہو جاتی ہو یعنی قیاس کا دروازہ بالکلیہ بند ہو جاتا ہو لیکن اگر حدیث پر عمل کرنے سے ضرورت فوت نہ ہوتی ہو یعنی قیاس کا دروازہ بالکلیہ بند نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں حدیث ہی پر عمل ہوگا اور یہ حدیث جس قیاس کے مخالف ہے وہ قیاس متروک ہوگا مثلاً غیر فقیہ کی حدیث ایک قیاس کے مخالف ہو اور دوسرے قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ غیر فقیہ کی حدیث کو صرف اس صورت میں ترک کیا جائے گا جب وہ حدیث تمام قیاسات کے مخالف ہو اور یہاں انسداد باب الرائی سے یہی صورت مراد ہے غیر فقیہ کی حدیث جو تمام قیاسات کے مخالف ہے اس کی مثال وہ حدیث ابوہریرہ ہے جو مصرّات کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے الفاظ حدیث یہ ہیں:۔

اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللہ علیہ وسلم قال لا تصرّوا الابلَ والغنمَ فمن ابْتاعہا بعد ذٰلک فہو بخیر النظرین بعد ان یحلبہا ان رضیہا امسکہا وان سخطہا ردّہا وصاعا من تمر۔ (رواہ مسلم، ابوداؤد)

تصریہ کہتے ہیں جانور کے تھن میں دودھ جمع کرنا۔ جو لوگ جانوروں کی خرید و فروخت کرتے ہیں وہ اپنے مشتری کو دھوکہ دینے کے لئے اور زیادہ دودھ والا جانور باور کرانے کے لئے یہ کرتے ہیں کہ بازار لے جانے سے ایک دو روز پہلے سے اس جانور کا دودھ نہیں نکالتے بلکہ اس کے تھنوں کو باندھ دیتے ہیں تاکہ مشتری جب نمونے کا دودھ نکال کر دیکھے تو وہ جانور زیادہ دودھ دے اور اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت لگانے پر مجبور ہو لیکن دو چار روز بعد وہ جانور اپنی اصل حالت پر آجائے گا اور اس مقدار میں دودھ نہ دے گا جس مقدار میں پہلے روز دیا تھا۔ اب حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو۔ جس نے تصریہ کے بعد خریدا تو اس کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہوگا اگر پسند آجائے تو جانور کو اپنے پاس روک لے اور اگر پسند نہ آئے تو اس جانور کو واپس کر دے اور (نکالے ہوئے دودھ کے بدلے میں) ایک صاع تمر دیدے۔ یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے

مخالف ہے کیونکہ تو ضمانات اور بیوع میں قیاس یہ ہے کہ وہ ذوات الامثال میں مثل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور ذوات القیم میں قیمت واجب ہوتی ہے پس اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو مشتری پر اس دودھ کا ضمان جو اس نے نکال کر استعمال کر لیا ہے اس کے مثل دودھ کے ساتھ واجب ہونا چاہیئے یعنی اتنا ہی اور اسی جیسا دودھ واجب ہونا چاہیئے اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو اس دودھ کی بازار کے مطابق قیمت واجب ہونی چاہیئے۔ اور یہاں حدیث میں ان دونوں میں سے کسی کو واجب نہیں کیا گیا بلکہ تمر کا ایک صاع واجب کیا گیا ہے جو بیان کردہ قیاس کے بالکل مخالف ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ حدیث میں ایک صاع تمر قیمت ہی کے طور پر واجب ہوا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ نکالے ہوئے دودھ کے کم ہونے کی صورت میں تمر کم واجب ہونے چاہئیں اور زیادہ ہونے کی صورت میں زیادہ واجب ہونے چاہئیں۔ ایسا نہیں ہونا چاہیئے کہ دودھ کم ہو یا زیادہ تمر ایک ہی صاع واجب ہونگے کیونکہ قیمت، تلف شدہ چیز کے کم، زیادہ ہونے سے کم، زیادہ ہوتی رہتی ہے حالانکہ حدیث میں صرف ایک صاع تمر واجب کیا گیا ہے دودھ کم ہو یا زیادہ ہو۔ بہر حال یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے اور قیاس کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ حدیث متروک ہوگی۔ اور جب یہ حدیث متروک ہے تو تصریہ کی وجہ سے مشتری کے لئے خرید کردہ جانور کا واپس کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسلئے کہ بیع سلامتِ مبیع کا تقاضا کرتی ہے اور دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے وصفِ سلامت فوت نہیں ہوتا کیونکہ دودھ مبیع نہیں ہے بلکہ مبیع کا ثمرہ ہے اور وصفِ سلامت، ثمرہ کے معدوم ہونے سے معدوم نہیں ہوتا لہٰذا ثمرہ کے کم ہونے سے وصفِ سلامت بدرجۂ اولیٰ معدوم نہیں ہوگا اور جب مبیع کا وصفِ سلامت معدوم نہیں ہوا تو مشتری کو مبیع واپس کرنے اور بیع کو ختم کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا کیونکہ مبیع واپس کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مبیع کے اندر عیب ہو اور وصف سلامت معدوم ہو یہ تو امام ابو حنیفہ رح کا مذہب ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے لہٰذا ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اس عیب کی وجہ سے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یعنی جی چاہے مبیع کو واپس کردے اور تاوان میں ایک صاع تمر دیدے اور جی چاہے تو مبیع کو پورے ثمن کے عوض رد کر لے۔ ہم نے امام ابو حنیفہ رح کے حوالے سے جو مذہب بیان کیا ہے یعنی غیر فقیہ کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو حدیث متروک ہوگی اور قیاس پر عمل ہوگا یہ ہی مذہب ہمارے علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے اور اسی کو متاخرین میں سے قاضی امام ابو زید وغیرہ بہت سے لوگوں نے اختیار کیا ہے لیکن علمائے احناف میں سے امام کرخی رح اور ان کے متبعین نے تقدم حدیثِ واحد علی القیاس کے لئے فقہ راوی کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ہر عادل، ضابط کی خبر قیاس پر مقدم ہوگی راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ ہو بشرطیکہ وہ خبر واحد کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو۔ امام کرخی رح اور ان کے متبعین نے عیسےٰ بن ابان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ خبر واحد کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے فقیہ راوی کی شرط لگانا ہمارے بزرگوں سے منقول نہیں ہے ان سے تو صرف اتنا منقول ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہوگی فقیہ اور غیر فقیہ کی کوئی تفصیل منقول نہیں ہے یہ عیسیٰ بن ابان کا خود اپنا اضافہ ہے۔ امام کرخی رح نے مزید رد کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے احناف نے ابو ہریرہؓ کی خبر پر عمل کیا ہے۔ ابو ہریرہؓ نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب روزہ دار بھول کر کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا علمائے احناف بھی اسی کے قائل ہیں حالانکہ یہ خبر قیاس کے مخالف ہے حتیٰ کہ خود امام ابو حنیفہ رح نے کہا ہے کہ اگر حدیث نہ ہوتی تو میں اس مسئلے میں قیاس پر عمل کرتا اور فسادِ صوم کا قائل

ہوتا لیکن حدیث ابوہریرہ رضؓ کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے کہ خود امام صاحب رحؒ نے قیاس کے مقابلہ میں ابوہریرہؓ کی حدیث پر عمل کیا ہے اور ابوہریرہؓ بقول آپ کے غیر فقیہ ہیں گویا غیر فقیہ کی حدیث کو قیاس پر مقدم کیا گیا ہے۔ امام کرخی رحؒ نے اور بڑھ کر کہا کہ ابوہریرہ رضؓ کو غیر فقیہ کہنا ہی غلط ہے بلکہ وہ فقہائے صحابہ میں سے ہیں کیونکہ ابوہریرہ رضؓ عہدِ صحابہ میں مفتی تھے اور اس زمانہ کا مفتی فقیہ اور مجتہد ہوتا تھا۔ الغرض ابوہریرہ رضؓ فقیہ ہیں ان کے فقیہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے اور رہا حدیثِ مصرات پر ہمارے علماء کا عمل کو ترک کرنا تو یہ اسلئے نہیں کہ ابوہریرہ غیر فقیہ ہیں اور غیر فقیہ کی حدیث، قیاس کے مقابلہ میں متروک ہوتی ہے بلکہ اسلئے ہے کہ حدیثِ مصرات اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر منعقد ہے کہ کسی چیز کو فوت کرنے سے مثل واجب ہوگا یا قیمت بہرحال حدیثِ مصرات مخالفتِ اجماع کی وجہ سے متروک ہے نہ کہ فقہِ راوی کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔

وَإِنْ كَانَ الرَّاوِيُّ مَجْهُوْلًا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِحَدِيْثٍ رَوَاهُ أَوْ بِحَدِيْثَيْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيْثُهُ مِثْلَ حَدِيْثِ الْمَعْرُوْفِ وَإِنْ اُخْتُلِفَ فِيْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَكَذٰلِكَ عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ لَمْ يُقْبَلْ حَدِيْثُهُ وَصَارَ مُسْتَنْكَرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيْثُهُ فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لٰكِنَّ الْعَمَلَ بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالَةَ أَصْلٌ فِيْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ حَتّٰى أَنَّ رِوَايَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِيْ زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ۔

ترجمہ:۔ اور اگر راوی مجہول ہو نہیں جانا جاتا ہے مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق پس اگر سلف نے اس سے روایت کی اور اس کی صحت کی شہادت دی یا طعن کرنے سے سکوت کیا تو اس کی حدیث معروف کی حدیث کی طرح ہوگی اور اگر اس سے ثقات کے نقل کرنے کے باوجود اس میں اختلاف کیا گیا تو ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے اور اگر سلف سے صرف رد ظاہر ہو تو اسکی حدیث مقبول نہ ہوگی اور وہ مستنکر ہوگی۔ اور اگر اس کی حدیث، سلف میں ظاہر نہ ہو اور نہ کوئی رد کے لئے سامنے آیا ہو نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا لیکن اس پر عمل جائز ہے کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حتی کہ ہمارے زمانے میں اس مجہول کے مثل کی روایت پر عمل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ فسق ظاہر ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحؒ نے کہا کہ اگر کوئی راوی (صحابی) روایت حدیث اور عدالت میں مجہول ہو اس طور پر کہ وہ صرف ایک حدیث یا دو حدیثوں سے پہچانا جاتا ہے جن کو اس نے روایت کیا ہے جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق تو اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی سے سلف یعنی ان حضراتِ صحابہ نے روایت کی ہو جو عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف

ہیں اور اس کی حدیث کی صحت کی شہادت دی ہو۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ جب اس مجہول راوی کی روایت سلف کو پہنچی ہو تو انھوں نے اس مجہول راوی میں طعن کرنے سے سکوت کیا ہو۔ ان دونوں قسموں میں اس مجہول راوی کی حدیث اسی درجہ کی شمار ہوگی جس درجہ میں اس راوی کی حدیث ہوتی ہے جو عدالت، ضبط اور فقہ کے ساتھ معروف ہو یعنی جسطرح معروف راوی کی حدیث قبول کیجاتی ہے اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح اس مجہول راوی کی حدیث بھی قبول کی جائے گی اور اسکو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ مجہول راوی کی حدیث میں سلف (صحابہ) نے اختلاف کیا ہو اس طور پر کہ بعض نے اس کو قبول کیا ہو اور بعض نے اس کو رد کیا ہو۔ بشرطیکہ اس مجہول راوی سے روایت کرنے والے ثقہ لوگ ہوں تو ہم حنفیوں کے نزدیک مجہول راوی کی یہ حدیث بھی معروف راوی کی حدیث کی طرح قبول کی جائے گی اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا جیسے معقل بن سنان اشجعی ایک مجہول راوی (صحابی) ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ بَرْوَعْ بنت واشق کے شوہر ہلال بن مرہ کا انتقال ہوگیا حالانکہ انھوں نے نکاح کے وقت نہ تو اپنی بیوی بَرْوَعْ کا مہر ذکر کیا اور نہ ہی ان کے ساتھ دخول کی نوبت آئی پس بروع کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہر مثل کا فیصلہ کیا اور کہا کہ اسکے لئے میراث بھی ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی۔ معقل بن سنان کی اس حدیث کو عبداللہ بن مسعود نے قبول کیا اور حضرت علی نے قبول نہیں کیا۔ اس کی صورت یہ پیش آئی کہ ابن مسعود رض سے سوال کیا گیا کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا لیکن اس کے لئے مہر مقرر نہیں کیا اور نہ اس کے ساتھ دخول کیا۔ یہاں تک کہ وہ مرگیا تو اس کی عورت کے لئے کتنا مہر ہوگا اور اس عورت کے لئے میراث ہوگی یا نہیں اور اس پر عدت واجب ہوگی یا نہیں۔ تو اس کے جواب میں ابن مسعود نے کہا کہ اس عورت کے لئے مہر مثل ہوگا نہ اس میں کمی ہوگی اور نہ زیادتی اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی اور اس کے لئے میراث بھی ہوگی۔ پس معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور کہا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بَروع بنت واشق کے بارے میں بالکل یہی فیصلہ دیا تھا جو آپ نے دیا ہے اس پر ابن مسعود رض بہت خوش ہوئے گویا ابن مسعود نے اس حدیث کو قبول کر لیا لیکن حضرت علی رض نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا بلکہ قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ عورت کے لئے میراث بھی ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی لیکن اس کے لئے مہر نہیں ہوگا کیونکہ جب دخول نہ کرنے کی وجہ سے معقود علیہ عورت کی طرف صحیح سالم عود کر آیا تو وہ عورت اس کے مقابلہ میں مہر کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ اگر مہر ذکر نہ کیا گیا ہو تو طلاق قبل الدخول کیصورت میں عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حضرت امام شافعی رح حضرات صحابہ کے درمیان مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو رد کرتے ہیں اور قیاس کو ترجیح دیتے ہیں لیکن علمائے احناف اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ معقل بن سنان سے اس حدیث کو ثقات نے روایت کیا ہے۔ چنانچہ قرون اولیٰ کے راویوں میں سے ابن مسعود رض ہیں اور قرن ثانی کے راویوں میں سے علقمہ، مسروق، نافع بن جبیر اور حسن ہیں۔ اور یہ سب ثقہ راوی ہیں پس ان ثقہ راویوں کا معقل بن سنان کی اس حدیث کو روایت کرنا اور اس پر عمل کرنا، معقل کے عادل ہونے کی دلیل ہے علاوہ ازیں یہ حدیث قیاس کے ساتھ مؤکد ہے اس طور پر کہ موت جسطرح مہر مسمیٰ کو موکد کر دیتی ہے اسی طرح مہر مثل کو بھی موکد کر دیتی ہے۔ لہذا متوفی عنہا زوجہا کے لئے مہر مثل ہوگا اگرچہ نہ اس کے لئے مہر بیان کیا گیا ہے اور نہ اس کے ساتھ دخول پایا گیا ہے۔ چوتھی قسم یہ ہے کہ اگر مجہول راوی (صحابی) کی حدیث کو سلف (حضرات صحابہ) نے صرف رد کیا ہو اور اس کو قبول نہ کیا ہو تو اس مجہول راوی کی یہ

حدیث مردود اور غیر مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حدیث مستنکر کہا جائے گا۔ ایسی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جو حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو حضرات صحابہ نہ اسکو رد کرتے ہیں اور نہ اس پر عمل کو ترک کرتے ہیں پس حضرات صحابہ کا کسی حدیث کو رد کرنا اور اس پر عمل کو ترک کرنا اس بات کی علامت ہے کہ ان حضرات نے اس حدیث کے راوی کو متہم قرار دیا ہے اس چوتھی قسم میں موضوع حدیث کی بہ نسبت کذب کا احتمال کم ہوتا ہے اسکی مثال یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس جو ایک راویہ مجہولہ ہیں انھوں نے خبر دی کہ عہد رسالت میں میرے شوہر نے مجھ کو تین طلاقیں دیں لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نہ نفقہ مقرر کیا اور نہ سکنی۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ اور سکنی نہیں ہوتا مگر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فاطمہ کی اس حدیث کی خبر پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ ہم ایک ایسی عورت کے کہنے سے جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی، اس کو یاد رہا یا بھول گئی اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑیں گے کتاب سے مراد باری تعالیٰ کا قول "ولا تخرجوہن من بیوتہن" ہے اور سنت سے مراد یہ ہے کہ عمر نے کہا کہ میں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مطلقہ ثلثہ کے لئے نفقہ بھی ہے اور سکنی بھی ہے الغرض حضرت عمر رض نے فاطمہ کی اس حدیث کو صحابہ کی موجودگی میں رد فرما دیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر رض پر نکیر نہیں فرمائی لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث حضرات صحابہ کے نزدیک مستنکر اور منکر تھی اور جب فاطمہ کی حدیث کو سلف (حضرات صحابہ) نے مسترد کر دیا اور اس پر عمل کرنے کو روا نہیں سمجھا تو اب بعد والوں میں سے کسی کے لئے اس پر عمل کرنا کیسے جائز ہوگا۔ ہاں یہ چوتھی قسم کی حدیث اگر قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کرنا جائز ہوگا مگر یہ جواز عمل قیاس کی وجہ سے ہوگا نہ کہ حدیث کی وجہ سے حدیث تو اس قیاس کے لئے صرف مؤید ہوگی۔

پانچویں قسم یہ ہے کہ اگر راوی مجہول کی حدیث سلف (صحابہ) میں ظاہر نہ ہوئی ہو اور نہ اسکو کسی نے قبول کیا ہو اور نہ رد کیا ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا البتہ اس حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ وہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو بلکہ قیاس کے موافق ہو کیونکہ اس زمانہ میں یعنی عہد صحابہ میں عدالت ہی اصل ہے اسلئے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الخ۔ پس اگر اس زمانے کے کسی راوی کا حال معلوم نہ ہو تو اس کو عادل ہی سمجھا جائیگا اور اسکی حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اگر ہمارے زمانے میں اس طرح کا کوئی مجہول راوی ہو تو اسکی حدیث پر عمل کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں فسق غالب اور ظاہر ہے لہذا یہ شخص فاسق شمار ہوگا اور فاسق ہونے کی وجہ سے اسکی حدیث پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہاں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس پانچویں قسم میں جب حکم قیاس سے ثابت ہے تو اس حکم کو حدیث کی طرف کیوں منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ مدمقابل حدیث کی وجہ سے حکم کا انکار نہ کرسکے جیسا کہ صرف قیاس سے ثابت ہونے کی صورت میں حکم کا انکار کر دیتا ہے۔

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطُّمَانِيْنَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبَ الرَّاْىِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ

شَيْئًا وَالْمُسْتَتِرُ مِنْهُ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ

ترجمہ :- پس خبر متواتر، علم یقین کو واجب کرتی ہے اور خبر مشہور علم طمانینت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر واحد میں سے منکر مفید وہم ہے اور ظن (وہم) حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ اور خبر واحد میں سے مستتر اس پر عمل کے لئے جواز کے حیز میں ہے نہ کہ وجوب کے۔

تشریح :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے مسند کے جملہ اقسام کو خلاصہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ خبر متواتر علم الیقین کا فائدہ دیتی ہے۔ علم الیقین اسکو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف کا احتمال بالکل نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلہ میں حدیث موضوع آتی ہے اسلئے کہ حدیث موضوع سے حجت ہونے کا احتمال بالکلیہ منقطع ہوتا ہے یعنی حدیث موضوع کسی بھی صورت میں حجت نہیں ہوتی اور حدیث متواتر، بہر صورت حجت ہوتی ہے۔ اور خبر مشہور، علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔ علم طمانینت وہ علم ہے جو قلب میں حاصل ہو مگر اس میں کمزور سا احتمال جانب مخالف کا بھی ہو اسکے مقابلہ میں حدیث مستنکر آتی ہے اور خبر واحد غالب رائے یعنی ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ ظن اسکو کہتے ہیں جس میں ثبوت کی جہت راجح اور عدم کی جہت مرجوح ہو۔ علم طمانینت اور ظن کے درمیان فرق یہ ہے کہ علم طمانینت میں عدم کی جہت بہت بہت مرجوح ہوتی ہے اور ظن میں عدم کی جہت مرجوح تو ہوتی ہے لیکن اس درجہ میں نہیں۔ پس علم طمانینت، ظن کے مقابلہ میں اقوی ہوگا۔ خبر واحد کے مقابلہ میں اس مجہول راوی کی حدیث ہوگی جس کی حدیث کو سلف نے نہ رد کیا ہے اور نہ قبول کیا ہے۔ اور خبر واحد میں سے حدیث منکر مفید وہم ہوتی ہے اور وہم کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ وہم اس کو کہتے ہیں جس میں عدم ثبوت راجح ہو اور خبر واحد میں سے حدیث مستتر جسکو سلف نے نہ قبول کیا ہو اور نہ رد کیا ہو۔ اس پر عمل کرنا جائز تو ہوتا ہے لیکن واجب نہیں ہوتا کیونکہ خبر مستتر ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں جہتیں برابر ہوں پس دونوں جہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوگا اور یہی جواز ہے

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ إِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهٗ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهٖ مِنْ أَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ

ترجمہ :- اور حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ روایت کرنے کے بعد راوی کی طرف سے یا ائمہ حدیث میں سے کسی دوسرے کی طرف سے اسکی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہو اور حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خفا کا احتمال نہ رکھتی ہو اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح :- مصنف رہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی راوی (صحابی) نے کسی حدیث کی روایت کی اور پھر قولاً اس حدیث کی

مخالفت کی اس طور پر کہ اپنی ہی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دیا یا عملاً مخالفت کی اس طور پر کہ اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کیا اور راوی کیطرف سے یہ مخالفت یقین کے درجہ میں ہو تو اس حدیث پر بالاتفاق عمل کرنا ساقط ہوجائے گا اسلئے کہ راوی کی مخالفت چند وجہوں سے ہوسکتی ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ حدیث موضوع ہے یا اسوجہ سے کہ وہ حدیث منسوخ ہے یا اس وجہ سے کہ راوی حدیث کو حقیر سمجھتا ہے اور اسکی زیادہ پرواہ نہیں کرتا ہے یا اسوجہ سے کہ راوی حدیث پر غفلت اور نسیان کا غلبہ ہے اور ان چاروں صورتوں میں حدیث درجۂ اعتبار سے ساقط ہوجاتی ہے پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے کیونکہ حدیثِ موضوع اور منسوخ دونوں پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اور بعد کی دو صورتوں میں سے ایک میں عدالت ساقط ہوجاتی ہے اور ایک میں ضبط اور حفظ ساقط ہوجاتا ہے حالانکہ راوی کے اندر ان شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے پس جب راوی میں روایتِ حدیث کی شرطیں نہیں پائی گئیں تو اس کی حدیث پر عمل کرنا بھی ضروری نہ ہوگا۔ ہم نے یقین کے درجہ میں مخالفت کو اسلئے ضروری قرار دیا کہ اگر راوی کیطرف سے حدیث کی مخالفت یقینی نہ ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً ایک حدیث چند معانی کا احتمال رکھتی ہے اور راوی نے ان میں سے ایک معنیٰ کو اختیار کرلیا تو اس مخالفت کی وجہ سے یہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی۔ مصنف رہ نے کہا کہ راوی کی طرف سے اپنی روایت کردہ حدیث کی مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو اسلئے کہ اگر اس نے روایت کرنے سے پہلے مخالفت کی یا مخالفت کی تاریخ معلوم نہیں کہ وہ روایت کرنے سے پہلے ہے یا بعد میں تو یہ مخالفت مضر نہیں ہوگی اور وہ حدیث ساقط الاعتبار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر روایت کرنے سے پہلے راوی نے مخالفت کی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ روایت کرنے سے پہلے راوی کا مذہب حدیث کے خلاف تھا لیکن پھر حدیث کی وجہ سے اپنے مذہب کو ترک کردیا اور جب تاریخ معلوم نہیں تو ہم کہیں گے کہ حدیث اصل میں یقین کے ساتھ حجت ہے لیکن اس حدیث کے ساقط ہونے میں شک ہوگیا اور قاعدہ ہے الیقین لا یزول بالشک لہذا اصل یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مخالفتِ حدیث کو روایت سے پہلے پر محمول کیا جائے گا۔

مصنف رہ کہتے ہیں کہ حدیث کے واجب العمل ہونے کے لئے جہاں یہ ضروری ہے کہ راویِ حدیث نے اس حدیث کی قولاً یا عملاً مخالفت نہ کی ہو وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ ائمہ صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت نہ کی ہو چنانچہ اگر ائمہ صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت کی اور حدیث بالکل ظاہر ہے حضرات صحابہ پر اس کے مخفی ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس حدیث پر عمل ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر عمل ساقط نہ ہوگا مثلاً نماز میں قہقہہ لگانے سے وضو کا واجب ہونا حدیث سے ثابت ہے بعض حضرات صحابہ نے اسکی مخالفت کی ہے چنانچہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کی یہ مخالفت مضر نہ ہوگی اور ان کی مخالفت کے باوجود اس حدیث پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ نماز میں قہقہہ لگانا ایک نادر چیز ہے بہت ممکن ہے کہ ان مخالفت کرنے والے حضرات صحابہ پر یہ امرِ حدیث مخفی رہا ہو۔ بہر حال اگر راویِ حدیث کی طرف سے حدیث کی مخالفت قولاً یا عملاً ظاہر ہوگئی یا ائمہ صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر ہوگئی اور حدیث بالکل ظاہر ہے ان پر اس کے مخفی ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس حدیث پر عمل ساقط ہوجائے گا اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مسلم میں عبادہ بن صامت کی حدیث ہے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ حد زنا کے سلسلہ میں مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان کے لئے راہ پیدا کی ہے اور پھر آپ نے فرمایا "البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام" یعنی غیر محصن زانی اور زانیہ کی سزا ایک سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا ہے۔ امام شافعی رہ نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے جلاوطن کرنے کو حد کا جز قرار دیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کی ائمہ صحابہ نے مخالفت کی ہے حالانکہ حدیث تمام صحابہ پر عیاں تھی پس معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اس پر عمل نہیں ہوگا ورنہ کبار صحابہ کے بارے میں یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جلاوطن کیا پس مرتد ہو کر اہل روم کے ساتھ مل گیا تو حضرت عمرؓ نے قسم کھائی کہ اب کبھی کسی کو جلاوطن نہیں کروں (مصنف عبدالرزاق)

وَاخْتُلِفَ فِيمَا إِذَا أَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هٰذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ رح خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اخْتِلَافِهِمَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ

ترجمہ:- اور اس میں اختلاف کیا گیا ہے کہ جب مروی عنہ (شیخ) حدیث کا انکار کر دے بعض نے کہا کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہی حق کے زیادہ مشابہ ہے اور کہا گیا کہ یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے امام محمدؒ اس کے مخالف ہیں اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ایسے شاہدین کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے سامنے کسی قضیہ میں گواہی دی اور قاضی اس قضیہ کو یاد نہیں رکھتا ہے تو ابو یوسف نے کہا کہ ان دونوں کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور امام محمد رہ نے کہا کہ قبول کرلی جائے گی۔

تشریح:- صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی حدیث روایت کی اور مروی عنہ یعنی اس کے شیخ نے انکار کر دیا تو اس انکار کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس نے انکار جاحد کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو کہ تو نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے یا یہ کہا ہو کہ میں نے تیرے سامنے یہ حدیث کبھی روایت نہیں کی ہے پس اس صورت میں اس حدیث پر بالاتفاق عمل ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے بارے میں لا علی التعیین استاذ، شاگرد دونوں میں سے ایک ضرور کاذب ہے اور یہ کذب اس حدیث میں عیب پیدا کر دے گا لہٰذا اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا لیکن اس حدیث کے علاوہ دوسری احادیث میں یہ عیب اثر انداز نہ ہوگا چنانچہ اس حدیث کے علاوہ دونوں کی طرف سے دوسری تمام احادیث کی روایت قبول کی جائے گی۔ اور انکار کی دوسری صورت انکار متوقف ہے اس طور پر کہ شیخ کہے مجھے تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تیرے سامنے روایت کی ہے یا یوں کہے کہ میں تو اس حدیث کو نہیں پہچانتا۔ پس اس انکار کی صورت میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات علماء مثلاً ابوالحسن کرخی، علمائے احناف کی ایک جماعت اور امام احمد اپنی ایک روایت کے اعتبار سے فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر عمل

ساقط ہو جائے گا اور بقول صاحب حسامی یہ ہی قول حق کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ خبر اس وقت حجت ہوتی ہے جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کا اتصال ثابت ہو جائے اور راوی کے انکار کر دینے سے اس کا اتصال منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا شیخ مروی عنہ کے انکار کرنے سے بھی اس کا اتصال منقطع ہو جائے گا اور منقطع ہونے کی وجہ سے وہ حدیث ناقابل استدلال و ساقط العمل ہوگی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ مذکورہ حدیث پر عمل کا ساقط ہونا امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر عمل ساقط نہیں ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک شیخ مروی عنہ کا اس حدیث میں توقف جسکو اس نے روایت کیا ہے جرح نہیں ہوتا اور اس حدیث پر عمل ساقط نہیں ہوتا۔ یہ ہی امام شافعی اور امام مالکؒ کا مذہب ہے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف کی فرع ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مثلاً واصف نے قاضی پر دعویٰ کیا کہ آپ نے میرے لئے میرے خصم (مد مقابل) پر اتنے مال کا فیصلہ کیا ہے قاضی نے کہا کہ مجھے یاد نہیں کہ میں نے تیرے لئے اس طرح کا کوئی فیصلہ کیا ہے پس واصف نے قاضی پر اس بات کا بینہ قائم کیا کہ آپ نے اسکے لئے اتنے مال کا فیصلہ کیا ہے حتیٰ کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ قاضی نے یہ فیصلہ دیا ہے تو اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کے انکار کرنے کی وجہ سے شاہدین کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ پس اسی طرح باب حدیث میں شیخ مروی عنہ کے انکار کرنے کی وجہ سے راوی کی یہ حدیث قبول نہ ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ قاضی کی طرف سے چونکہ نسیان کا احتمال ہے اسلئے شاہدین کی شہادت قبول کر لی جائے گی اسی طرح باب حدیث میں شیخ مروی عنہ کی طرف سے نسیان کا احتمال ہونے کی وجہ سے راوی کی یہ حدیث مقبول ہوگی اسکی مثال وہ حدیث ہے جس کو اس طرح روایت کیا گیا ہے۔ ربیعہ عن سہل عن ابی صالح عن ابی ہریرۃؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ بشاہد ویمین۔ یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ سہل جو ربیعہ کے شیخ ہیں ان سے کہا گیا کہ آپ سے ربیعہ یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔ لیکن سہل نے کہا کہ مجھے تو یاد نہیں۔ اس واقعہ کے بعد سہل یوں کہا کرتے تھے حدثنی ربیعۃ عنی، یعنی میرے سامنے ربیعہ نے یہ حدیث مجھ ہی سے روایت کر کے بیان کی یعنی ربیعہ نے یہ حدیث مجھ سے بیان کی گویا اس حدیث میں میں ربیع کا تلمیذ ہوا اور اس حدیث کا شیخ اور مروی عنہ بھی مجھ ہی کو بتلایا۔ پس شیخ مروی عنہ کے انکار کے باوجود امام شافعیؒ نے اس حدیث پر عمل کیا لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف وغیرہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا اسی طرح ایک دوسری حدیث اس طرح مروی ہے، سلیمان بن موسیٰ عن الزہری عن عروہ عن عائشہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیہا فنکاحہا باطل باطل باطل"۔ اس حدیث کے بارے میں ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو زہری اس حدیث کو پہچان نہ سکے اور یہ کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں۔ پس امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف نے شیخ کے انکار کی وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں کیا لیکن امام محمد اور امام شافعیؒ نے اس حدیث پر عمل کیا ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوْجِبُ جَرْحًا فِي الرَّاوِيْ كَمَا لَا يُوْجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهٖ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ وَالْاِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ

ترجمہ:۔ اور مبہم طعن راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے جیسا کہ شاہد کے اندر جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے اور اس حدیث پر عمل کو منع نہیں کرتا ہے مگر جبکہ طعن اس چیز کے ساتھ مفسر ہو جو متفق علیہ جرح ہے (اور وہ طعن کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہو جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہو نہ کہ تعصب کے ساتھ یعنی وہ ائمہ حدیث میں سے ہو۔

تشریح:۔ طعن مبہم یہ ہے کہ ائمہ حدیث میں سے کوئی شخص کسی حدیث کے بارے میں کہے یہ حدیث مجروح ہے یا منکر ہے یا مطعون ہے یا کہے لیس بشی یہ کوئی چیز نہیں یا یوں کہے لایسمع روایتہ، اسکی روایت کو نہیں سنا جائے گا یا غیر ثابت کہدے بہرحال ان تمام الفاظ سے طعن مبہم ثابت ہو جاتا ہے۔ پس اگر ائمہ حدیث میں سے کسی نے کسی حدیث میں طعنِ مبہم کیا تو اس طعن مبہم کی وجہ سے راوی میں جرح ثابت نہیں ہوگی جیسا کہ طعن مبہم کی وجہ سے گواہ کے اندر جرح ثابت نہیں ہوتی ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ ظاہر اسلام کے اعتبار سے ہر مومن کے لئے عدالت ثابت ہوتی ہے لہذا طعن مبہم کی وجہ سے عدالتِ ظاہرہ کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ آپ ملاحظہ فرمایئے کہ شہادت میں روایتِ حدیث کی بہ نسبت زیادہ تنگی ہے اس طور پر کہ شہادت میں ذکورۃ، حریت اور عدد کی شرط ہے اور روایتِ حدیث میں ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے چنانچہ جس طرح مذکر آزاد اور دو شخص حدیث کو روایت کرسکتے ہیں اسی طرح مؤنث، غلام اور ایک آدمی بھی روایت کرسکتا ہے لیکن اس کے باوجود طعن مبہم، شہادت میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے پس روایتِ حدیث جس میں اس قدر تنگی بھی نہیں ہے اس میں طعن مبہم بدرجۂ اولیٰ جرح ثابت نہیں کریگا۔ الحاصل طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے اور جب طعن مبہم راوی میں جرح ثابت نہیں کرتا ہے تو طعن مبہم اس حدیث پر عمل کرنے سے بھی مانع نہ ہوگا۔ ہاں اگر طعن کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کردی گئی جو بالاتفاق جرح ہے اور طعن کرنے والا ایسا شخص ہے جو نصیحت اور اتقان کے ساتھ مشہور ہے یعنی لوگوں کی خیرخواہی اور کاموں کو درست کرنے میں شہرت پا چکا ہے تعصب اور عداوت کے ساتھ مشہور نہیں ہے مراد یہ ہے کہ طعن کرنیوالا ائمہ حدیث میں سے ہو اور اس طعن کی تفسیر ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہو جو بالاتفاق جرح ہے تو اس طعن کی وجہ سے راوی کے اندر جرح ثابت ہو جائے گی اور وہ راوی مجروح ہوگا مثلاً طاعن نے کہا کہ اس راوی نے زنا کیا ہے یا شراب پی ہے یا یہ مجنون ہے یا ضابط نہیں ہے یا مسلمان نہیں ہے یا عادل نہیں ہے پس طعن مفسر بالجرح کی وجہ سے یہ حدیث مجروح ہوگی اور ناقابل عمل ہوگی اور اگر ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی گئی جو بالاتفاق جرح نہیں ہے بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہے اور بعض کے نزدیک جرح نہیں ہے جیسے طاعن نے کہا کہ یہ راوی گھوڑے کو ایڑ لگاتا تھا یا روایت کرنے کا عادی نہیں تھا۔ یا مسائلِ فقہ بکثرت بیان کرتا تھا تو یہ امور بعض متعصبین کے نزدیک تو جرح ہونگے لیکن محققین کے نزدیک جرح نہ ہوں گے۔ اور اس جرح کی وجہ سے حدیث ناقابل عمل نہ ہوگی۔

فَصْلٌ فِی الْمُعَارَضَةِ

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِیْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَاتَعَارُضَ فِیْ اَنْفُسِهَا وَضْعًا وَّلَا تَتَنَاقَضُ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ

عَنْ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ

ترجمہ :- یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے۔

اور یہ حجتیں جن کا بیان پہلے گذر چکا یعنی بعض کتاب اور بعض سنت ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہوگا اور نہ کوئی تناقض ہوگا اسلئے کہ یہ عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے باری عز اسمہ اس سے بلند و بالا ہیں بلکہ ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ و منسوخ کا علم نہ رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح :- لغت میں معارضہ اس ممانعت اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں جو مقابلہ کے طور پر ہو یا بقول صاحب نظامی شارح حسامی معارضہ اس مقابلہ کو کہتے ہیں جو ممانعت کے طور پر ہو کہا جاتا ہے عَرَضَ لِیْ کَذَا۔ ای استقبلنی فمنعنی مما قصدتہ، یعنی وہ میرا مقابل ہوا اور مجھ کو میرے مقصود سے روک دیا اور منع کر دیا۔ اسی سے مشتق کرتے ہوئے موانع کو عوارض کہا جاتا ہے اور اسی سے مشتق کر کے سحاب (بادل) کو عارض کہا جاتا ہے کیونکہ بادل آفتاب کی شعاع اور اس کی حرارت کو زمین کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیتا ہے۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے فلما راوہ عارضا مستقبل اودیتہم قالوا ہذا عارض ممطرنا۔

اصولیین کی اصطلاح میں معارضہ کہتے ہیں دو برابر درجہ کی حجتوں کا اس طور پر مقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو۔ معارضہ کی تعریف میں متساوین یعنی دونوں حجتوں کے برابر ہونے کی قید لگا کر اس سے احتراز کیا ہے جہاں دونوں حجتیں برابر نہ ہوں کیونکہ قوی اور ضعیف کے درمیان تدافع اور مقابلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیدی جاتی پس خبر متواتر خبر مشہور کے اور خبر مشہور، خبر واحد کے معارض اور مقابل نہیں ہوگی۔ اور عدم امکان جمع کی قید لگا کر امکانِ جمع سے احتراز کیا ہے یعنی اگر دونوں حجتوں کا کسی درجہ میں جمع ہونا ممکن ہوا تو ان کے درمیان معارضہ نہ ہوگا کیونکہ تدافع (ایک کا دوسرے کو ہٹانا ہی معارضہ کا رُکن ہے پس امکانِ جمع سے چونکہ یہ رکن یعنی تدافع فوت ہو جاتا ہے اسلئے امکانِ جمع کی صورت میں معارضہ نہ ہوگا۔ معارضہ کے لئے محل اور وقت کا متحد ہونا شرط ہے یعنی اگر محل اور وقت میں اتحاد ہو اور حکم مثلاً تحلیل و تحریم یا اثبات و نفی) متضاد ہو تو معارضہ متحقق ہو جائے گا۔ کیونکہ محل واحد میں ضدین کا ثبوت محال ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کا ایک عورت کے ساتھ نکاح حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو یہ ناممکن ہے۔ ہاں دو محل میں ضدین کا ثبوت ہو سکتا ہے مثلاً ایک محل یعنی اجنبیہ میں حلت ثابت ہو جائے اور دوسرے محل مثلاً محرم میں حرمت ثابت ہو جائے اسی طرح اتحاد وقت شرط ہے کیونکہ محل واحد میں دو وقتوں میں ضدین جمع ہو سکتے ہیں مثلاً حیات اور موت شخص واحد میں دو وقتوں میں جمع ہوتی ہیں اسی طرح شراب ایک وقت میں حلال تھی دوسرے وقت میں حرام ہو گئی اسی طرح محکوم بہ (جس کا حکم لگایا گیا) اور محکوم علیہ (جس پر حکم لگایا گیا) کا اتحاد بھی ضروری ہے بلکہ ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے جنکو صاحب مرقاۃ نے دو شعروں میں بیان کیا ہے۔ ؎

در تناقض ہشت وحدت شرط داں وحدتِ موضوع و محمول و مکان

وحدتِ شرط و اضافت، جزو و کل قوت و فعل ست در آخر زماں

مصنف رہ نے کہا کہ وہ حجتیں جن کا ذکر کیا جا چکا یعنی کتاب اللہ کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے یعنی پانچسو آیات اور سنتِ رسول کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے یعنی تین ہزار احادیث۔ ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت کی ذات میں تعارض اور تناقض کا پایا جانا عجز کی علامت ہے اس طور پر کہ جس شخص نے کسی چیز پر متناقض دلیل پیش کی یا حکم ایسی دلیل سے ثابت کیا جس کے معارض دوسری دلیل ہے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ یہ شخص غیر متناقض دلیل لانے سے عاجز ہے اور معارضہ سے سالم دلیل لانے سے قاصر ہے اور اس چیز سے عجز اس بات پر مبنی ہے کہ یہ شخص اشیاء کی حقیقتوں سے جاہل ہے حالانکہ باری عز اسمہ جہل اور عجز سے مبرا اور منزہ ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کی تقریر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت میں تعارض و تناقض کا متحقق نہ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی آیات و احادیث میں تعارض ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کتاب و سنت میں بذاتہ تو کوئی تعارض نہیں ہے۔ تعارض صرف اسلئے ہیکہ ہم لوگ ناسخ اور منسوخ سے لاعلم ہیں اگر ہم کو ناسخ و منسوخ کا علم ہو جائے تو آیات و احادیث میں کوئی تعارض محسوس نہ ہو۔ اسلئے کہ ایسا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ایک موقعہ پر ایک حکم دیدیا پھر دوسرے موقعہ پر اس میں رخصت دیدی تو پہلا حکم منسوخ ہوگا اور دوسرا حکم ناسخ ہوگا لیکن ہم کو تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ ناسخ و منسوخ کا علم نہیں ہے اس لئے ہم سمجھ بیٹھے کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصلاً ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ إِلَى مَا بَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْأُصُوْلِ كَمَا فِي سُؤْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلُحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً قِيْلَ إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزُلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوْكًا

ترجمہ ۱:۔ اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسی ترتیب پر جو حجتوں میں (ثابت) ہے اگر ممکن ہو۔ اسلئے کہ تعارض جب دو حجتوں کے درمیان ثابت ہو گیا تو دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں میں سے

ہر ایک دوسری حجت کی وجہ سے دفع ہو جاتی ہے پس ان دونوں کے مابعد دوسری حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور اس کی طرف رجوع کے تعذر کے وقت اصول کو ثابت کرنا واجب ہوگا جیسا کہ سورِ حمار میں جب دلائل متعارض ہو گئے اور قیاس شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے کہ قیاس ابتدائً تقریرِ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو کہا گیا کہ وہ پانی جو سورِ حمار ہے اصل میں پاک ہی تھا لہذا تعارض کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا اور اسکی وجہ سے حدث زائل نہ ہوگا لہذا اس کے ساتھ تیمم کا ملانا واجب ہوگا اور سورِ حمار کا نام مشکوک رکھا جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف رح نے معارضہ کا حکم پہلے بیان کیا ہے اور رکن اور شرط بعد میں ذکر فرمائے ہیں۔ حالانکہ مناسب یہ تھا کہ پہلے رکن بیان کیا جاتا پھر شرط اور پھر اس کا حکم بیان کیا جاتا جیسا کہ صاحب منار وغیرہ نے کیا ہے لیکن مصنف حسامی کی نظر چونکہ اس بات پر ہے کہ رکن اور شرط کے بیان سے حکم ہی کو بیان کرنا مقصود ہے اسلئے موصوف نے پہلے حکم کو بیان فرمادیا اور کہا کہ اگر دو آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے اور ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم ہو تو مؤخر واجب العمل ہوگا اور مقدم منسوخ ہونے کی وجہ سے متروک ہوگا اور اگر ان کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اگر اس سلسلہ میں سنت میں کچھ مل جائے تو فبہا ورنہ اقوال صحابہ اور قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ مصنفِ حسامی کے نزدیک دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں تیسری آیت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ تیسری آیت کی طرف رجوع کرنا ترجیح کا سبب ہوگا اس طور پر کہ یہ تیسری آیت جس آیت کے موافق ہوگی وہ کثرتِ ادلہ کی وجہ سے راجح ہوگی حالانکہ قرآن پاک میں ایک آیت کو دوسری آیت پر ترجیح دینا جائز نہیں ہے لیکن بعض حضرات سے دو آیتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں تیسری آیت کیطرف رجوع کرنا بھی ثابت ہے اور یہ حضرات قرآن پاک میں بھی ترجیح کے قائل ہیں۔

الحاصل مصنفِ حسامی کے نزدیک اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہوا اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنتِ رسول کیطرف رجوع کیا جاتا ہے مثلاً ایک جگہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فاقرؤا ما تیسر من القرآن " اور دوسری جگہ فرمایا ہے " واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا " پہلی آیت کا عموم مقتدی پر قرأت واجب کرتا ہے اور دوسری آیت اس کی نفی کرتی ہے کیونکہ دوسری آیت میں قرأتِ قرآن کے وقت چپ رہنے اور سننے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ دونوں آیتیں نماز سے متعلق ہیں۔ بہرحال جب پہلی آیتُ فاقرؤا ما تیسر' مقتدی پر قرأت واجب کرتی ہے اور دوسری آیت اسکی نفی کرتی ہے اور تاریخِ نزول ہمیں معلوم نہیں ہے تو یہ دونوں آیتیں ساقط ہو جائیں گی یعنی ان میں سے کوئی آیت کسی کے لئے حجت نہ ہوگی اور حدیث کی طرف رجوع کیا جائیگا مثلاً ابو موسیٰ اشعری کی حدیث جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے یہ ہے اذا قرء فانصتوا ، جب قرآن پڑھا جائے تو تم اسکو سنو۔ ابن ماجہ میں ابوہریرہ رضؓ سے روایت ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا ، امام اسلئے بنایا گیا تاکہ اسکی اقتدار کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو۔ اور ابن ماجہ میں جابر رضؓ سے مروی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ جسکے لئے امام ہو تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہوگی اور موطا امام محمد میں حضرت جابر رضؓ

کی روایت ہے من صلیٰ خلف الامام فان قراۃ الامام قراۃ لہ، جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرأت اسکی قرأت ہوگی۔ یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مقتدی پر قراۃ نہیں ہے لہذا اب مقتدی پر فاتحہ کی قرات واجب کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس اور اقوال صحابہ کیطرف رجوع کیا جائیگا یعنی دو سنتوں کے درمیان تعارض کی صورت میں اولاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور ثانیاً اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا اور بعض لوگ اس کا برعکس کہتے ہیں یعنی اولاً اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا اور ثانیاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جو چیزیں غیر مدرک بالقیاس ہیں ان میں تو اقوال صحابہ کو مقدم رکھا جائے گا اور جو چیزیں مدرک بالقیاس ہیں ان میں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔ مصنف کے قول علی الترتیب فی الحجج سے مراد یہی ہے کہ حجتوں کے درمیان جو ترتیب ثابت ہے اسی ترتیب کے مطابق تقدم، تاخر ہوگا یعنی دو آیتوں کے درمیان تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع ہوگا اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کے وقت اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا پھر قیاس کی طرف۔ یہ ان کے نزدیک ہے جو اقوال صحابہ کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اور جو حضرات اس کے عکس کے قائل ہیں ان کے نزدیک پہلے قیاس کی طرف پھر اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا مصنفِ حسامی اسی کے قائل ہیں اور اس کی مثال یہ ہے کہ ابوداؤد، شمائل ترمذی اور نسائی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے۔ اور ابوداؤد ہی میں عائشہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدے کئے یعنی ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے۔ پس جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوگیا تو قیاس کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے صلاۃِ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہونگے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مابعد کی حجت کی طرف رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ رجوع کرنا ممکن ہوگا ورنہ اگر رجوع ممکن نہ ہو تو رجوع کرنا قطعاً درست نہ ہوگا

لان التعارض سے فاضل مصنف حکم معارضہ کی دلیل بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب دو حجتوں میں تعارض واقع ہوگیا تو وہ دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی کیونکہ تعارض کی وجہ سے دونوں حجتیں ایک دوسرے کو دفع کرتی ہیں لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری حجت سے دفع ہو جائے گی اور جب دونوں حجتیں ساقط ہوگئیں تو ان کے علاوہ ایک ایسی تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا جو ان دونوں متعارض حجتوں کی ہم جنس نہ ہو۔ مثلاً اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہو جائے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور سنت ان کی ہم جنس بھی نہیں ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اگر تیسری حجت ان دونوں کی ہم جنس ہوتی تو کثرتِ ادلہ کی وجہ سے ایک آیت دوسری آیت سے راجح ہو جائے گی حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ مصنف حسامی رح کے نزدیک کتاب اللہ میں ترجیح جائز نہیں ہے مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض کی صورت میں تیسری حجت کی طرف رجوع کرنا متعذر ہو جائے اس طور پر کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوال صحابہ اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت

میں ہر شے کو اس کی اصل پر ثابت کیا جائیگا یعنی ورودِ دلیلین سے پہلے جو حکم تھا اسی کو برقرار رکھا جائیگا مثلاً سورِ حمار میں دلائل متعارض ہیں اس طور پر کہ حضرت جابر رض سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گدھوں کے بچے ہوئے پانی کے بارے میں سوال کیا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جاسکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا ہاں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سورِ حمار پاک ہے اور انس رض نے روایت کیا کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ نجس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورِ حمار ناپاک ہے کیونکہ جس کا گوشت ناپاک ہو تو اس کا سو بھی ناپاک ہوتا ہے۔ سورِ حمار میں صحابہ کے اقوال بھی متعارض ہیں اس طور پر کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہا کہ سورِ حمار نجس ہے اور ابن عباس رض کہتے تھے کہ جو گدھا چارہ اور بھوسہ کھاتا ہے اس کا سور پاک ہے اس سے وضو کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور سورِ حمار میں چونکہ قیاس بھی متعارض ہیں اسلئے قیاس بھی ان دلائل میں سے کسی کے لئے مؤید اور شاہد نہیں ہوسکتا ہے قیاس اس طور پر متعارض ہیں کہ سورِ حمار کو اگر اس کے پسینہ پر قیاس کیا جائے تو سورِ حمار پاک ہونا چاہئیے کیونکہ ظاہر الروایۃ کے اعتبار سے گدھے کا پسینہ پاک ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کیا جائے تو سورِ حمار ناپاک ہونا چاہئیے۔ کیونکہ گدھی کا دودھ اصح روایت کے مطابق ناپاک ہوتا ہے۔ اور سورِ حمار کو نجس ہونے میں سورِ کلب پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ حمار کے اندر ضرورت متحقق ہے اور کتے کے اندر کوئی ضرورت نہیں اسی طرح پاک قرار دینے میں سورِ حمار کو سورِ ہرہ پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ ہرہ کے اندر... حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے۔

...... پس جب حمار میں کتے کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے اور ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے تو اب اگر سورِ ہرہ پر قیاس کر کے سورِ حمار کی طہارت ثابت کی گئی یا سورِ کلب پر قیاس کر کے سورِ حمار کی نجاست ثابت کی گئی تو قیاس کا یہ اثبات بغیر علتِ مشترکہ کے ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداءً کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ الغرض جب سورِ حمار کے سلسلہ میں دلائل متعارض ہیں تو سورِ حمار کی اصل اور دلائل وارد ہونے سے پہلے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا اور سورِ حمار اپنی اصل کے اعتبار سے اور دلائل وارد ہونے سے پہلے پاک تھا لہٰذا دلائل متعارض ہونے کی وجہ سے سورِ حمار ناپاک نہ ہوگا کیونکہ گدھے کا لعاب ملجانے کی وجہ سے پانی کی نجاست مشکوک ہوگئی اور اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کی طہارت یقینی ہے اور یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا لہٰذا دوسرا پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں سورِ حمار سے وضو کرنا اور طہارت حاصل کرنا واجب ہوگا لیکن اس پانی سے وضو کرنے کی صورت میں محدث کا حدث بھی زائل نہ ہوگا بلکہ حدث زائل کرنے کے لئے وضو کے ساتھ تیمم کا ملانا ضروری ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ آدمی کا محدث ہونا تو یقینی ہے اور پانی کی طہارت مشکوک ہے اور شک کی وجہ سے یقینی چیز زائل نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس پانی سے حدث زائل نہ ہوگا بلکہ حدث کو زائل کرنے کے لئے تیمم کا ملانا ضروری ہوگا پس سورِ حمار میں چونکہ دلائل متعارض ہیں اور اس کا حکم مشتبہ ہے اسلئے اس کا نام مشکوک اور بعض نسخوں میں مشکل رکھا گیا ہے۔

CamScanner

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهِ أَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهُ إِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ أَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ

ترجمہ:۔ بہرحال جب دو قیاس کے درمیان تعارض واقع ہوگیا تو تعارض کی وجہ سے وہ دونوں قیاس ساقط نہ ہونگے تاکہ استصحابِ حال پر عمل کرنا واجب ہو بلکہ مجتہد اپنی شہادتِ قلب کے ساتھ دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے کیونکہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد اس قیاس کی وجہ سے حق کو پہنچے یا غلطی کرے پس ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا بہ نسبت حال پر عمل کرنے کے درآنحالیکہ قیاس ایسی حجت ہے جس کی طرف نورِ فراست سے مجتہد کا قلب مطمئن ہوا ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی مسئلہ میں دو قیاس آپس میں متعارض ہو جائیں تو تعارض کی وجہ سے ان کو ساقط نہیں کیا جائے گا جیسا کہ نصین کے درمیان تعارض کی وجہ سے ان کو ساقط کر دیا جاتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تعارض کی وجہ سے دونوں قیاس ساقط ہو گئے تو اس مسئلہ کا حکم دریافت کرنے کے لئے قیاس کے بعد کسی دلیل شرعی کی طرف رجوع کرنا پڑیگا حالانکہ قیاس کے بعد کوئی ایسی شرعی دلیل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جا سکے سوائے اس کے کہ استصحابِ حال پر عمل کیا جائے۔ استصحابِ حال کہتے ہیں شئی کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنا اور استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں قیاسات کے ساقط نہ ہونے کا قائل ہونا ضروری ہوگا اور عمل کے حق میں ان دونوں میں سے ہر ایک حجت ہوگا۔ اور مجتہد کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں قیاسوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے لیکن ہمارے نزدیک شہادتِ قلب شرط ہے یعنی تحری اور غور و فکر کے بعد جس پر قلب مطمئن ہو جائے اس پر عمل کرے۔ حضرت امام شافعیؒ شہادتِ قلب کی شرط نہیں لگاتے ہیں بلکہ بغیر تحری اور غور و فکر کے مجتہد کو اختیار دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مسئلہ میں ایک زمانہ میں امام شافعی رح کے کئی کئی قول ہو جاتے ہیں۔ اور ہمارے اماموں سے اگر کہیں کسی مسئلہ میں دو قول منقول ہوں تو دو زمانوں کے اعتبار سے ہوں گے اور ان میں ایک صحیح اور ایک فاسد ہوگا۔ صاحب حسامی نے دو قیاسوں کے درمیان تعارض کے وقت عدم تساقط اور استصحاب حال کی طرف رجوع نہ کرنے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس بہرحال حجت ہے مجتہد اپنے اجتہاد میں حق پر ہو یا خطا پر دونوں صورتوں میں قیاس حجت ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ تعارض کی وجہ سے قیاس کا حجت ہونا ساقط نہیں ہوتا ہے اور استصحاب حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور غیر حجت کے مقابلہ میں حجت پر عمل کرنا بغیر تحری کے بھی اولیٰ ہے لہٰذا استصحاب کی طرف رجوع کر کے استصحاب پر عمل کرنے کی

بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور جب بغیر تحری کے قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو جس وقت نور فراست کے ذریعہ اس کا قلب مطمئن ہو جائے اور تحری کرے تو قیاس پر عمل کرنا مزید اولیٰ ہوگا اسی وجہ سے کہا گیا ہے قیاسین کے درمیان تعارض کی صورت میں کسی ایک قیاس ہی پر عمل کیا جائے گا استصحاب پر عمل نہ ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ سور حمار میں تعارض قیاسات کے وقت استصحاب کی طرف کیوں رجوع کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ضرورتاً ایسا کیا گیا ہے اور رہا یہ سوال کہ نصین میں تعارض کے وقت کسی ایک نص پر عمل کا اختیار کیوں نہیں دیا گیا وہاں تساقط کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نصین کے بعد دلیل شرعی یعنی قیاس موجود ہے اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے لیکن قیاس کے بعد کوئی ایسی دلیل شرعی نہیں ہے جسکی طرف رجوع کر لیا جائے۔ اسلئے کہا گیا کہ دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے بلکہ انھیں دونوں میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْاُخْرٰى فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي الْقُوَّةِ

ترجمہ:۔ پھر تعارض دو حجتوں کے درمیان متحقق ہوگا ان دونوں میں سے ہر ایک کے اسکی ضد کو ثابت کرنے کے ساتھ جسکو دوسری حجت ثابت کرتی ہے وقت واحد اور محل واحد میں باوجودیکہ وہ دونوں قوت میں برابر ہوں۔

تشریح:۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے معارضہ کے رکن اور شرط کو ایک ساتھ ذکر فرما دیا ہے۔ چنانچہ معارضہ کے رکن کیطرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ تعارض ایسی دو حجتوں کے درمیان واقع ہوگا جو قوت میں برابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسری حجت پر ذات یا صفت میں کوئی فضیلت حاصل نہ ہو کیونکہ ضعیف قوی کا معارض نہیں ہوتا ہے۔ پس خبر متواتر اور مشہور چونکہ قوت میں برابر نہیں ہیں اسلئے انکے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا اور اسی وجہ سے خبر مشہور اور خبر واحد کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا اسی وجہ سے عام مخصوص منہ البعض اور خاص کے درمیان معارضہ متحقق نہ ہوگا۔ اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان اور عبارت النص اور اشارت النص کے درمیان چونکہ وصف کے اندر مساوات نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان بھی معارضہ متحقق نہ ہوگا۔ معارضہ کی شرط کیطرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے کہا کہ ان دونوں حجتوں میں سے ایک حجت جس حکم کو ثابت کرتی ہے دوسری حجت اس کی ضد کو ثابت کرتی ہو اور ان دونوں حجتوں کے ثابت کرنے کا وقت بھی ایک ہو اور محل بھی ایک ہو۔ حاصل یہ کہ وقت اور محل متحد ہوں اور حکم متضاد ہو تو معارضہ متحقق ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ شراب ابتداء اسلام میں حجت کی وجہ سے حلال تھی پھر اسکو دوسری حجت کی وجہ سے حرام کر دیا گیا تو ان دونوں حجتوں کے درمیان اتحاد وقت نہ ہونے کی وجہ سے معارضہ متحقق نہ ہوگا اور نکاح کی حلت غیر محرمات میں ایک دلیل اور حجت سے ثابت ہے اور محرمات میں دوسری دلیل سے حرمت ثابت ہے تو محل متحد نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حجتوں میں معارضہ متحقق نہ ہوگا۔

وَاخْتَلَفَ مَشَايِخُنَا فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْإِثْبَاتِ أَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذٰلِكَ فَقَدْ رُوِيَ أَنَّ بَرِيْرَةَ أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِيَ أَنَّهَا أُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَأَصْحَابُنَا أَخَذُوا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَايَاتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْأَصْلِيِّ فَجَعَلَ أَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِي أَوْلٰى وَقَالُوْا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ أَنَّ الْجَرْحَ أَوْلٰى وَهُوَ الْمُثْبِتُ.

ترجمہ:- اور ہمارے مشائخ نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ خبرِ نفی کیا خبرِ اثبات کے معارض ہوگی یا نہیں اور ہمارے متقدمین اصحاب کا عمل اس بارے میں مختلف ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ بریرہ آزاد کی گئی اور اس کا شوہر غلام ہے اور روایت کیا گیا کہ بریرہ آزاد کی گئی اور اس کا شوہر آزاد ہے حالانکہ اس پر سب متفق ہیں کہ بریرہ کا شوہر غلام تھا۔ پس ہمارے اصحاب نے مُثبِت کو اختیار کیا اور روایت کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآنحالیکہ آپ حلال تھے اور روایت کیا گیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآنحالیکہ آپ محرم تھے اور روایات اس بات پر متفق ہیں کہ آپ حلِ اصلی میں نہیں تھے پس ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولیٰ قرار دیدیا اور جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے کہا کہ جرح اولیٰ ہے اور وہ مُثبِت ہے۔

تشریح:- مصنف حسامی نے کہا کہ ہمارے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ خبرِ نفی کیا خبرِ اثبات کی معارض ہوگی یا نہیں خبرِ اثبات یعنی مُثبِت سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا اور نافی یعنی خبرِ نفی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امرِ زائد کی نفی کرے اور اس کو اصل پر باقی رکھے۔ عیسیٰ بن ابان اور معتزلہ میں سے قاضی عبدالجبار کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عقل، ضبط، عدالت اور اسلام وغیرہ جن چیزوں کے ذریعہ مُثبِت کے اندر صدقِ راوی پر استدلال کیا جاتا ہے یہ سب چیزیں نافی کے اندر بھی موجود ہیں اور جب ایسا ہے تو دونوں کی خبروں میں تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کے لئے کسی دوسری وجہ سے ترجیح طلب کی جائیگی اور ہمارے علماء میں سے شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحاب شافعی رح نے کہا کہ اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے اور اثبات پر عمل کیا جاتا ہے اور نفی کو ترک کیا جاتا ہے لہٰذا ان دونوں کے درمیان حقیقۃً کوئی تعارض نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مُثبِت حقیقت کی خبر دیتا ہے اور نافی ظاہر پر اعتماد کرتا ہے اور حقیقت کی خبر دینے والے کا قول مقدم ہوتا ہے لہٰذا مُثبِت کی خبر مقدم ہوگی جیسا کہ جرح و تعدیل میں اگر تعارض ہو جائے تو جارح کا قول معدِّل (تعدیل کرنیوالے) کے قول پر راجح ہوتا ہے کیونکہ جارح حقیقت کی خبر دیتا ہے اور مخبرِ مُعدِّل، ظاہر پر اعتماد کرتا ہے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد) کا عمل نفی اور اثبات کے تعارض کی

صورت میں مختلف ہے چنانچہ ان حضرات نے بعض صورتوں میں مُثبِت پر عمل کیا ہے اور بعض صورتوں میں نافی پر عمل کیا ہے مثلاً خیارِ عتق کے مسئلہ میں یعنی اس مسئلہ میں کہ اگر منکوحہ باندی آزاد کردی گئی اور اس کا شوہر آزاد ہوا تو اس باندی کے لئے خیارِ عتق یعنی فسخ نکاح کا اختیار ثابت ہوگا جیساکہ شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں یہ اختیار ثابت ہوتا ہے۔ امام شافعی رہ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیار حاصل نہیں ہوتا ہے بلکہ علمائے احناف نے اس مسئلہ میں مُثبِت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کیا ہے اس طور پر کہ عروہ بن زبیرؓ نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر غلام تھا اور اللہ کے رسول نے بریرہ کو خیارِ عتق دیا تھا یہ حدیث نافی ہے کیونکہ اس حدیث میں حریتِ زوج کی نفی کی گئی ہے اور اسکو اسکی سابقہ حالت یعنی عبدیت پر باقی رکھا گیا ہے اور ابراہیم نے اسود سے اور اسود نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ بریرہ کا شوہر اسوقت آزاد تھا جس وقت بریرہ کو آزاد کیا گیا پس یہ حدیث چونکہ ایک امر زائد یعنی حریتِ زوج کو ثابت کرتی ہے اسلئے یہ حدیث مُثبِت ہوگی۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بریرہ کا شوہر حقیقت میں یعنی عتق سے پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہوا ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہ کو خیار دیا تھا تو اس وقت وہ غلام تھا یا آزاد ہو چکا تھا۔ امام شافعی رہ کہتے ہیں کہ بریرہ کا شوہر اسوقت غلام تھا آزاد نہیں ہوا تھا لہذا امام شافعی رہ نے حدیث نافی پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ منکوحہ باندی کو خیارِ عتق صرف اسی صورت میں حاصل ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر غلام ہو۔ اور علمائے احناف نے کہا کہ جب بریرہ آزاد ہوئی اور اللہ کے رسول نے ان کو خیارِ عتق دیا تو اس وقت ان کا شوہر آزاد تھا لہذا علمائے احناف نے حدیثِ مُثبِت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ منکوحہ باندی کو اس وقت بھی خیارِ عتق حاصل ہوگا جبکہ منکوحہ باندی کی آزادی کے وقت اس کا شوہر آزاد ہو اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں منکوحہ باندی کو خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے تو شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ خیار حاصل ہوگا اسی وجہ سے علمائے احناف نے کہا کہ اگر منکوحہ باندی آزاد ہوئی تو اس کو خیارِ عتق حاصل ہوگا خواہ اس کا شوہر اسوقت غلام ہو خواہ آزاد ہو۔ بہرحال اس مسئلہ میں علمائے احناف نے مُثبِت پر عمل کیا ہے اور وہ مسئلہ جہاں علمائے احناف نے نافی پر عمل کیا ہے یہ ہے کہ اگر کسی محرم نے احرام کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کیا تو احناف کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے اگرچہ وطی جائز نہیں ہے اور امام شافعی رہ کے نزدیک نکاح ہی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث یزید بن اصم کی ہے جس کو مسلم نے روایت کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآں حالیکہ آپ حلال تھے یعنی آپ احرام کھول چکے تھے۔ دوسری حدیث ابن عباس کی ہے جسکو اصحاب ستہ نے روایت کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ سے نکاح کیا درآں حالیکہ آپ محرم تھے۔ اس پر تو تقریباً سب ہی کا اتفاق ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم میمونہ سے نکاح کرتے وقت حِلِّ اصلی یعنی احرام باندھنے سے پہلے کی حالت میں نہیں تھے بلکہ آپ نے احرام باندھا اور پھر اس کے بعد میمونہ سے نکاح کیا مگر اس میں اختلاف ہے کہ آپنے جب میمونہ سے نکاح کیا اسوقت وہ احرام موجود تھا یا احرام کھول دیا گیا تھا۔ تو یزید بن اصم نے روایت کیا کہ آپ اس وقت احرام کھول چکے تھے پس یزید کی یہ روایت مُثبِت ہوگی یعنی امر زائد (حل طاری) کو ثابت کرنے والی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رہ نے اسی پر عمل کرتے ہوئے

فرمایا کہ احرام کی حالت میں نکاح اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ وطی ناجائز ہے۔ اور ابن عباسؓ نے روایت کیا کہ نکاح کے وقت آپ محرم تھے پس ابن عباسؓ کی یہ روایت نافی ہوگی یعنی حل طاری کی نفی کرنیوالی ہوگی ہمارے علمائے احناف نے اسی نافی حدیث پر عمل کو اولیٰ قرار دیا اور کہا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے الغرض حدیثِ مُثبت اور نافی کے درمیان تعارض کی صورت میں ہمارے علماء نے بعض مواقع پر مثبت پر عمل کیا ہے جیسا کہ خیارِ عتق میں اور بعض مواقع پر حدیثِ نافی پر عمل کیا ہے جیسا کہ نکاحِ محرم میں۔ اسی طرح ہمارے علماء نے کہا کہ اگر جرح اور تعدیل میں تعارض واقع ہوگیا اور شاہدین کا تزکیہ کرنے والے مزکین میں سے ایک نے کہا کہ یہ گواہ مجروح ہے اور دوسرے مزکی نے خبر دی کہ عادل ہے تو جرح اولیٰ ہوگی کیونکہ جرح مُثبِت ہے اور تعدیل نافی ہے اس طور پر کہ جارح گواہ کے اندر ایک امر زائد یعنی فسق کو ثابت کرتا ہے اور معدِّل (تعدیل کرنے والا) اس کی نفی کرتا ہوا امر اصلی یعنی عدالت پر اس کو باقی رکھتا ہے۔ پس جرح و تعدیل میں ہمارے علماء نے مُثبِت پر عمل کیا ہے اور نافی کو ترک کر دیا ہے۔

وَالْأَصْلُ فِيْ ذٰلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتَىٰ كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيَ إِعْتَمَدَ عَلٰى دَلِيْلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ وَإِلَّا فَلَا فَالنَّفْيُ فِيْ حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ رض مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَفِيْ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ رض مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ وَهُوَ هَيْأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهٗ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ أَوْلٰى مِنْ رِوَايَةِ يَزِيْدَ بْنِ الْأَصَمِّ لِأَنَّهٗ لَا يُعْدِلُهٗ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ.

ترجمہ:- اور اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس میں سے ہو جس کا حال مشتبہ ہوتا ہے لیکن معلوم ہوا کہ راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی۔ ورنہ تو نہیں پس نفی حدیثِ بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی۔ اور حدیث میمونہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جس کو اسکی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل محرم کی حالت ہے پس معارضہ واقع ہوگیا اور ابن عباس رضؓ کی روایت " انہ تزوجہا وہو محرم " کو یزید بن اصم کی روایت سے اولیٰ قرار دیدیا کیونکہ یزید بن اصم، ضبط اور اتقان میں ابن عباسؓ کے برابر نہیں ہیں اور پانی کی طہارت اور طعام و مشروب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جسکو اس کی دلیل سے جانا جاتا ہے جیسے نجاست اور حرمت

پس ان دونوں میں دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا۔ اور اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:۔ سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر خبرِ نفی اور خبرِ اثبات میں تعارض واقع ہوجائے تو مشائخ احناف اس بارے میں مختلف ہیں چنانچہ شیخ ابوالحسن ان دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اثبات نفی پر مقدم ہوگا اور عیسٰی بن ابان تعارض کے قائل ہیں۔ پھر احنافِ متقدمین، ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ، امام محمدؒ کا اس بارے میں عمل بھی مختلف ہے چنانچہ انھوں نے کبھی تو مُثبِت پر عمل کیا ہے اور کبھی نافی پر عمل کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس بارے میں کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہونا چاہیئے جس سے معلوم ہوجائے کہ فلاں موقعہ پر مُثبِت پر عمل ہوگا اور فلاں موقعہ پر نافی پر عمل ہوگا۔ اس عبارت میں مصنفِ حسامی نے اسی قاعدہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ نفی کی تین صور ہیں (۱) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جسکو اس کی دلیل سے جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو اس استصحاب پر نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے (۲) نفی اس سے ہو جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ یہ نفی استصحاب سے مستفاد ہے۔ (۳) نفی ایسی چیز کی جنس سے ہو جسکو اسکی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحاب پر ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے پس اگر نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر ہو تو اس صورت میں نفی اثبات کے مثل ہوگی یعنی قوت میں دونوں برابر ہوں گے، کیونکہ معتبر دلیل ہوتی ہے نفی اور اثبات کی صورت معتبر نہیں ہوتی۔ الحاصل جب نفی کی بنیاد بھی دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد بھی دلیل پر ہے تو نفی اور اثبات قوت میں دونوں برابر ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض دُور کرنے کے لئے وجہِ ترجیح طلب کی جائے گی اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو تو وہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں اثبات تو دلیل پر مبنی ہے اور نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے اور جو چیز دلیل پر مبنی نہ ہو وہ اس کے مقابل اور معارض نہیں ہوتی جو دلیل پر مبنی ہوتی ہے۔ بہرحال اس صورت میں نفی اور اثبات کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ اثبات کو نفی پر تقدم حاصل ہوگا، اور اگر نفی مشتبہ الحال ہو یعنی معلوم نہیں کہ اسکی بنیاد دلیل پر ہے یا استصحاب پر ہے تو اس صورت میں مخبر کے حال میں غور کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ مخبر نے ظاہرِ حال (استصحاب) پر بنیاد رکھی ہے تو اس کی خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسی چیز پر اعتماد کیا ہے جو حجت نہیں ہے اور اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے دلیلِ معرفت کی خبر دی ہے یعنی ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جو معرفتِ نفی کا سبب ہے تو اسکی یہ نفی اثبات کے مانند ہوگی اور دونوں میں تعارض واقع ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی اسی کو مصنفِ حسامی نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ اگر نفی ایسی ہو جسکو دلیل سے جانا گیا ہے یعنی پہلی صورت ہو یا نفی مشتبہ الحال ہو یعنی دوسری صورت ہو مگر راوی اور مخبر کے حال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں نفی، اثبات کے مانند ہوگی اور دونوں میں تعارض ہوگا اور رفعِ تعارض کے لئے وجہِ ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ تیسری صورت ہو یعنی نفی نہ تو دلیل سے معلوم ہوتی ہو اور نہ نفی کے مشتبہ الحال ہونے کی صورت میں راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہو تو اس صورت میں نفی، اثبات کے

مانع نہ ہوگی اور ان دونوں کے درمیان تعارض واقع نہ ہوگا بلکہ اثبات پر عمل ہوگا اور نفی پر عمل متروک ہوگا۔
اس ضابطہ کے بعد احناف متقدمین کے سابقہ اقوال کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ حدیث بریرہ میں (یعنی عروہ عن عائشہ میں کہ بریرہ آزاد کی گئی اور ان کو اللہ کے رسول نے اختیار دیا حالانکہ ان کا شوہر غلام تھا) نفی ایسی چیز ہے جس کو صرف ظاہر حال (استصحاب) سے جانا جاتا ہے یعنی حریت طاریہ کی نفی کے لئے راوی کے پاس کوئی دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس نے ظاہر حال پر بنا کی ہے اور وہ یہ کہ بریرہ کا شوہر پہلے سے غلام تھا لہٰذا اب بھی غلام ہوگا پس یہ نفی اس اثبات کے معارض نہ ہوگی جو ابراہیم عن اسود عن عائشہ میں ہے کہ بریرہؓ آزاد کی گئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا دراں حالیکہ ان کا شوہر آزاد تھا کیونکہ راوی کا حریت کی خبر دینا کسی دلیل کے بعد ہی ہوگا بہر حال اس مسئلہ میں نفی کی بنیاد چونکہ کسی دلیل پر نہیں ہے بلکہ ظاہر حال پر ہے جو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے اور اثباتِ حریت کی بنیاد دلیل پر ہے اسلئے یہ نفیٔ اثبات کے معارض نہ ہوگی بلکہ اثبات پر عمل ہوگا اور نفی متروک ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ منکوحہ معتقہ کو خیارِ عتق حاصل ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو خواہ غلام ہو۔ اور نفی، حدیث میمونہ میں (ابن عباس کی اس روایت میں کہ اللہ کے رسولؐ نے میمونہؓ سے نکاح کیا دراں حالیکہ آپ محرم تھے) اس اثبات کے معارض ہوگی جو اثبات یزید بن اصم کی روایت میں ہے یعنی رسول اللہؐ نے میمونہؓ سے نکاح کیا دراں حالیکہ آپ غیر محرم تھے کیونکہ ابن عباسؓ کی روایت میں جو حِلِ طاری کی نفی کی گئی ہے اسکو دلیل سے پہچانا گیا ہے اس طور پر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت محرمین کی طرح تھی یعنی نہ آپ سلے ہوئے کپڑوں میں ملبوس تھے اور نہ ناخن کترواتے تھے اور نہ آپنے بالوں کا حلق یا قصر کرایا تھا یہ تمام باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ میمونہؓ سے نکاح کے وقت آپ محرم تھے اور حل طاری یعنی احرام سے نکلنا منتفی تھا۔ الغرض حل طاری کی نفی دلیل سے ثابت ہے اور اثبات یعنی آپ کا حلال ہونا اور احرام سے باہر ہونا جیسا کہ یزید کی روایت ہے یہ بھی کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور جب حدیث میمونہ میں نفی اور اثبات دونوں کی بنیاد دلیل پر ہے تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور تعارض کو دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی پس احناف متقدمین نے ابن عباس کی روایت تزوجہا وہو محرم کو یزید بن اصم کی روایت تزوجہا وہو حلال پر ترجیح دی اور اسی پر عمل کو اولیٰ قرار دیا کیونکہ یزید بن اصم ضبط اور اتقان میں ابن عباس کے مساوی نہیں ہیں بلکہ ضبط و اتقان میں ابن عباس کو ترجیح حاصل ہے۔ امام زہری نے کہا کہ یزید بن اصم، گنوار ہے اور اپنی پنڈلیوں پر پیشاب کرنے والا ہے یعنی اس کو پیشاب کرنے کا بھی سلیقہ نہیں ہے کیا ہم اسکو ابن عباس کے مانند قرار دیدیں گے ہر گز نہیں یعنی یزید کے مقابلہ میں ابن عباس کی حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ پس اس وجہ ترجیح کی وجہ سے ابن عباس کی حدیثِ نافی پر عمل کیا گیا اور یزید کی حدیثِ مُثبِت پر عمل کو ترک کر دیا گیا۔
وطہارۃ الماء وحل الطعام سے اسکی نظیر ہے کہ جب نفی مشتبہ الحال ہو مگر یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس صورت میں بھی نفی اور اثبات میں تعارض ہوگا اور تعارض دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح تلاش کی جائے گی۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ ایک برتن میں پانی ہے یا کھانا ہے پس ایک شخص نے خبر دی کہ یہ پانی پاک ہے اور یہ کھانا حلال ہے اور دوسرے نے خبر دی کہ یہ پانی نجس ہے اور کھانا حرام ہے پس ان دونوں میں سے مخبر اول کی خبر تو نافی ہے

یعنی اس کی خبر نجاست اور حرمت کی نفی کرتی ہے اور دوسرے مخبر کی خبر نجاست اور حرمت کے لئے مُثبِت ہے اور دوسرے مخبر کی خبر یعنی مُثبت دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ مخبر نے حرمت اور نجاست کا کوئی سبب دیکھا ہوگا اسی کی بنیاد پر اس نے نجاست اور حرمت کی خبر دی ہے اور مخبر اول کی خبر یعنی نفی کی خبر تو اس کا حال مشتبہ ہے معلوم نہیں کہ راوی اور مخبر نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور یہ سمجھتے ہوئے کہ ہر چیز میں پاکی اور حلت اصل ہے پانی کے پاک اور کھانے کے حلال ہونے کی خبر دیدی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس نے کسی دلیل کی بنیاد پر یہ خبر دی ہو لہذا اب اس کے حال میں غور وفکر کرنا ضروری ہے پس غور وفکر کرنے کے بعد اگر یہ معلوم ہوا کہ اسکی خبر صرف اس بنیاد پر ہے کہ پانی کے اندر طہارت اصل ہے اور کھانے کے اندر حلت اصل ہے لہذا پانی پاک اور کھانا حلال ہوگا، تو اس کی یہ خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ نفی کی یہ خبر بغیر دلیل کے ہے لہذا یہ خبرِ نفی، خبر اثبات کے معارض نہ ہوگی بلکہ خبر اثبات یعنی خبر نجاست اور حرمت پر عمل کیا جائے گا اور اگر نفی کی خبر کسی دلیل پر مبنی ہوئی مثلاً ایک آدمی نے نہر سے ایک برتن میں بذات خود پانی لیا اور اس سے بالکل جدا نہیں ہوا یہاں تک کہ اس میں نجاست کے گرنے کا وہم ہو پس اس وقت اس کی یہ خبر یعنی نجاست اور حرمت کی نفی کی خبر، اثبات نجاست اور حرمت کی خبر کے مثل ہوگی یعنی دونوں خبریں قوت میں برابر ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے معارض ہونگی اور اس معارضہ کو دور کرنے کے لئے وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی چنانچہ اسوقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی ہم یہ کہیں گے کہ پانی کے اندر طہارت اصل ہے اور کھانے کے اندر حلت اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک اور کھانے کو حلال قرار دیا جائیگا اور اصل یعنی استصحابِ حال اگرچہ دلیل نہیں بن سکتا ہے لیکن مُرجِّح بن سکتا ہے لہذا اصل (استصحاب حال) کو مرجِّح بنا کر خبرِ نفی (نجاست وحرمت) پر عمل کیا جائیگا

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَ بِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِي الْعَدَدِ دُوْنَ الْاَفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا اَمْرٌ مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمہ :۔ اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے رواۃ کے عدد کی کثرت کے ساتھ ترجیح دی ہے کیونکہ دل اسکی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے اور ذکورۃ اور حریت کے ساتھ عدد میں ترجیح دی ہے نہ کہ افراد میں کیونکہ اس سے عدد میں حجت تام ہوتی ہے اور پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے مگر یہ باجماع سلف متروک ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح نے کہا کہ ہمارے علماء میں سے عبداللہ جرجانی اور ایک روایت کے مطابق ابوالحسن کرخی اور اکثر اصحاب شافعی رح دو متعارض خبروں میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے لئے راویوں کی کثرت کا اعتبار کرتے ہیں یعنی جس خبر کے راوی زیادہ ہوں گے وہ خبر راجح ہوگی اور جس کے راوی کم ہوں گے وہ خبر مرجوح ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر کا قول کثیر کے قول سے اقوی ہوتا ہے اور کثیر کا قول قلیل کے قول سے اقوی ہوتا ہے اور انسان کا دل اقوی کی

طرف زیادہ مائل ہوتا ہے لہذا جس خبر کے رُوات زیادہ ہوں گے اس خبر کو ترجیح دی جائے گی مثلاً اگر ایک خبر کے رواۃ تین ہوں اور اس کے معارض دوسری خبر کے رواۃ چار ہوں تو چار والی روایت اور خبر دوسری خبر پر راجح ہوگی۔ اسی طرح ان حضرات نے ذکورت اور حریت کی وجہ سے بھی خبر کو ترجیح دی ہے بشرطیکہ ذکورت اور حریت عدد میں ثابت ہو نہ کہ افراد میں یعنی وصف ذکورت اور حریت اگر عدد میں ثابت ہوگا تو ترجیح کے سلسلہ میں اس کا اعتبار ہوگا اور اگر افراد میں ثابت ہوگا تو ترجیح میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ دو متعارض خبروں میں سے اگر ایک کے راوی دو مرد ہوں اور دوسری کے راوی دو عورتیں ہوں تو دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح حاصل ہوگی اسی طرح اگر ایک خبر کے راوی دو آزاد ہوں اور دوسری کے راوی دو غلام ہوں تو حرین کی خبر عبدین کی خبر سے راجح ہوگی لیکن حر واحد کی خبر عبد واحد کی خبر سے راجح نہ ہوگی اور اسی طرح مرد واحد کی خبر امراۃ واحدہ کی خبر سے راجح نہیں ہوگی دلیل اسکی یہ ہے کہ وصف ذکورت اور حریت کے ساتھ عدد کے اندر تو حجت تام ہوتی ہے لیکن افراد کے اندر حجت تام نہیں ہوتی۔ یعنی خبر کا نصاب دو ہے پس اگر ایک خبر کے راویوں میں ذکورت اور حریت پائے گئے تو وہ خبر اس خبر پر راجح ہوگی جس کے راویوں میں یہ اوصاف نہ ہوں۔ لیکن جب دونوں خبروں کا راوی ایک ایک ہوگا تو ان میں نصاب خبر یعنی عدد مفقود ہے اور جب نصاب خبر مفقود ہے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی حجت نہ ہوگی اور جب ان میں سے کوئی بھی حجت نہیں ہے تو حر واحد کی خبر عبد واحد سے اور مرد واحد کی خبر امراۃ واحدہ سے راجح نہ ہوگی۔

مصنف کہتے ہیں کہ جن حضرات نے کثرتِ رُواۃ اور ذکورت اور حریت کی وجہ سے ترجیح دی ہے انھوں نے پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے یعنی امام محمد رح نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ اگر ایک آدمی نے پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر دی اور دو نے پانی کی نجاست اور کھانے کی حرمت کی خبر دی تو دو کی خبر ایک کی خبر سے راجح ہوگی۔ اسی طرح اگر دو آزاد آدمیوں نے پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر دی اور دو غلاموں نے نجاست اور حرمت کی خبر دی تو حرین کی خبر عبدین کی خبر سے راجح ہوگی اور اگر دو مردوں نے طہارت اور حلت کی خبر دی اور دو عورتوں نے نجاست اور حرمت کی خبر دی تو مردوں کی خبر راجح ہوگی۔ پس جب پانی اور کھانے کے مسائل میں روات کی کثرت اور وصف ذکورت اور حریت کو مرجح قرار دیا گیا ہے تو اخبار و احادیث میں بھی یہ چیزیں مرجح ہونگی۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کو وجہ ترجیح قرار دینا با جماع سلف متروک ہے یعنی سلف سے ضبط اور اتقان کی زیادتی اور ثقہ ہونے کی زیادتی سے ترجیح دینا تو ثابت ہے لیکن کثرتِ روات، ذکورت اور حریت کی وجہ سے ترجیح دینا ثابت نہیں ہے۔

فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا

بَابُ الْبَيَانِ

وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ

بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ.

ترجمہ :- فصل اور یہ حجتیں اپنے جملہ اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے اور بیان پانچ قسموں پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغییر، بیان تبدیل، بیان ضرورت۔ بہرحال بیان تقریر تو وہ کلام کو ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کرنا ہے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو قطع کردے پس بیانِ تقریر بالاتفاق موصولاً اور مفصولاً درست ہوگا۔ اور ایسے ہی بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح :- مصنف رو نے کہا کہ یہ حجتیں یعنی کتاب اور سنت جن کا بیان گذرچکا ہے خاص عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں۔ یعنی کتاب اللہ، محکم کے علاوہ خاص و عام وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ اور سنت، متواتر، مشہور، احاد وغیرہ اپنے تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی دونوں اس بات کا احتمال رکھتی ہیں کہ ان کو بیان لاحق ہو اور متکلم ان کو بیان کرے۔ اسی کو ذکر کرنے کے لئے مصنف حسامی نے کہا کہ یہ بیان کا باب ہے۔

بیان کے لغوی معنیٰ اظہار کے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "علمہ البیان" اسکو اظہار کی تعلیم دی، "ھٰذا بیان للناس" یہ لوگوں کے لئے اظہار ہے "ثم ان علینا بیانہ" پھر ہم پر اظہار واجب ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔" ان من البیان لسحرا" بعض اظہار بھی جادو ہوتا ہے۔ ان نصوص میں بیان اظہار کے معنی میں ہے اور کبھی لفظ بیان ظہور کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "بان لی معنی ھٰذا الکلام بیانا" میرے لئے اس کلام کا معنی ظاہر ہے الغرض لفظ بیان متعدی اور غیر متعدی دونوں طرح مستعمل ہوتا ہے اور اصول فقہ کی اصطلاح میں بیان کہتے ہیں مخاطب کے سامنے مراد ظاہر کرنا یا مخاطب کے سامنے مراد کا ظاہر ہونا اور صاحب نامی اور صاحب التعلیق الحسامی نے کہا کہ بیان اس امر کا نام ہے جو تعریف اور اعلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یا اس چیز کا نام ہے جس سے علم حاصل ہوتا ہے۔ پس یہاں تین چیزیں ہوئیں (۱) اعلام اور تبیین (۲) وہ دلیل جس سے اعلام حاصل ہوگا (۳) وہ علم جو دلیل سے حاصل ہوگا۔ پس جن حضرات کی نظر اول پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اعلام اور تبیین یعنی مقصود کو واضح کرنے کا نام ہے اور جن کی نظر ثانی پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اس دلیل کا نام ہے جس سے اعلام حاصل ہوتا ہے اور جن کی نظر ثالث پر پڑی انھوں نے کہا کہ بیان اس علم کا نام ہے جو علم دلیل سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ بیان جس طرح قول سے ہوتا ہے فعل سے بھی ہوتا ہے بعض متکلمین نے کہا کہ بیان صرف قول سے ہوتا ہے فعل سے نہیں ہوتا کیونکہ فعل طویل ہوتا ہے پس فعل کے طویل ہونے کی وجہ سے بیان موخر ہو جائے گا حالانکہ ان حضرات کے نزدیک وصل شرط ہے لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز اور حج کو فعل سے بیان فرمایا اور فرمایا "صلّوا کما رأیتمونی اُصلّی" جس طرح مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تم بھی پڑھو۔ "خذوا عنی مناسککم" مجھ سے مناسک حج لے لو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیان نام ہے مراد ظاہر کرنے کا اور مراد کا اظہار کبھی قول کے مقابلہ میں فعل سے زیادہ ہوتا ہے بہرحال قول کی طرح فعل بھی بیان واقع ہوتا ہے۔

مصنف حسامی نے کہا کہ بیان کی پانچ قسمیں ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغییر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ اول کی چار قسموں میں بیان کی اضافت ایسی ہے جیسے جنس اپنی نوع کی طرف مضاف ہوتی ہے جیسے علم نحو میں علم جنس ہے اور نحو اسکی ایک نوع ہے اسی طرح بیان جنس ہے اور تقریر، تفسیر، تغییر اور تبدیل اسکی انواع ہیں اور پانچویں قسم اضافۃ الشئی الی سببہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ بیان جو ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے ان پانچوں قسموں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور فرمایا ہے کہ بیان منطوق ہوگا یا غیر منطوق ہوگا اگر ثانی ہے تو اسکو بیان ضرورت کہتے ہیں اور اگر اول ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں معنی کلام کا بیان ہوگا یا معنی کلام کے لازم کا بیان ہوگا اگر ثانی ہے تو اسکو بیان تبدیل کہتے ہیں اور اگر اول ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں بیان یا تو تغییر کیساتھ ہوگا یا بغیر تغییر کے ہوگا اگر اول ہے تو اسکو بیان تغییر کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو کلام کے معنی معلوم ہونگے یا مجہول ہونگے اگر اول ہے تو بیان تقریر ہوگا اور اگر ثانی ہے تو بیان تفسیر ہوگا۔ مصنف نے سب سے پہلے بیان تقریر کی تعریف کی ہے۔ بیان تقریر کا نام بیان تقریر اسوجہ سے رکھا گیا کہ ظاہر کلام جس کا تقاضہ کرتا ہے یہ بیان اس کے لئے مقرر اور مؤکد ہوتا ہے اور بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کے ساتھ مؤکد کردینے کا نام ہے جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو منقطع کردے اول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "ولا طائر یطیر بجناحیہ۔ اسلئے کہ لفظ طائر مجاز کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ تیز رفتار شخص مراد لیا جائے جیسا کہ قاصد اور ڈاکیہ کو مجازاً طائر کہا جاتا ہے پس جب طائر کے بعد یطیر بجناحیہ فرمایا تو یہ احتمال منقطع ہوگیا اور حقیقت یعنی پرندے کے معنیٰ مؤکد ہوگئے اور ثانی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون" کیونکہ لفظ ملائکہ اگرچہ جمع ہے لیکن اس میں خصوص کا احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو لیکن جب کلھم اجمعون ... کہا تو اس سے یہ احتمال منقطع ہوگیا اور عموم مؤکد ہوگیا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔ کیونکہ بیان تقریر حکم سابق کو پختہ اور مضبوط کرتا ہے لہٰذا اس کا جس طرح موصولاً واقع ہونا جائز ہے اسی طرح اس کا مفصولاً واقع ہونا بھی جائز ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے نزدیک بیان تفسیر کا بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح واقع ہونا جائز ہے اگرچہ اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شوافع مخالف ہیں اور ان کے نزدیک بیان تفسیر کا مفصولاً واقع ہونا جائز نہیں ہے۔ بیان تفسیر اس چیز کے بیان کو کہتے ہیں جس میں خفاء ہو جیسے مجمل، مشترک، مشکل اور خفی۔ یعنی مجمل وغیرہ کے خفاء کو جس بیان سے دور کردیا جائیگا اس بیان کو بیان تفسیر کہتے ہیں۔ مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ" مجمل ہے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسکو بیان لاحق ہوا چنانچہ آپ نے ارکان صلوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کو تفصیل کے ساتھ واضح فرمادیا اور ثلٰثۃ قروء میں لفظ قروء، حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان فرماکر بتلادیا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر کیونکہ جب باندی کی عدت میں حیض معتبر ہے تو آزاد کی عدت میں بھی حیض معتبر ہوگا اسلئے کہ عدت کے سلسلہ میں آزاد اور باندی دونوں برابر ہیں۔

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتَلَفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوْزُ

فِيهِ التَّرَاخِيْ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيْرًا مِنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ

ترجمہ :۔ بہرحال بیانِ تغییر جیسے تعلیق بالشرط اور استثناء تو وہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتا ہے اور عام کو خاص کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص متراخیاً واقع نہ ہوگی اور امام شافعی رح کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ حکم کو قطعی طور پر واجب کرنے میں ہمارے نزدیک عموم، خصوص کے مانند ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی ہے پس عام کو خاص کرنا قطع سے احتمال کی طرف تغیر ہوگا لہٰذا یہ تخصیص شرط وصل کے ساتھ مقید ہوگی۔

تشریح :۔ مصنف رح نے بیان تغییر کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ایک تعلیق بالشرط دوم استثناء تعلیق بالشرط بیان تغییر اسلئے ہے کہ مثلاً انتِ طالق ان دخلتِ الدار میں ان دخلتِ الدار ماقبل کے کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر انتِ طالق کے بعد ان دخلتِ الدار نہ کہتا تو عورت پر طلاق منجز یعنی فوری طلاق واقع ہوجاتی لیکن جب انْ دخلتِ الدار کہدیا گیا تو یہ طلاق تنجیز سے تعلیق کی طرف متغیر ہوگئی۔ اور استثناء بیان تغییر اسلئے ہے کہ مثلاً اگر کسی نے کہا " لہٗ علیَّ الف درہم اِلّا مائۃ " تو الّا مائۃ ماقبل کے کلام کو متغیر کردیتا ہے اس طور پر کہ استثناء یعنی الّا مائۃ اگر نہ کہا جاتا تو مُقِر پر ایک ہزار درہم واجب ہوتے لیکن جب الّا مائۃ کہدیا گیا تو اس نے ماقبل کے حکم کو بدل ڈالا اور یہ واضح کردیا کہ مقر پر ایک ہزار درہم واجب نہیں ہیں بلکہ نوسو درہم واجب ہیں۔ بہرحال تعلیق بالشرط اور استثناء دونوں بیان تغییر ہیں اور بیانِ تغییر اگر مستقل ہو تو اس کا حکم دوسرا ہے لیکن اگر بیان تغییر غیر مستقل ہو جیسے تعلیق اور استثناء تو یہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتا ہے یعنی عرف میں اس کو منفصل شمار نہ کیا جائے چنانچہ اگر متکلم نے استثناء یا ذکرِ شرط سے پہلے سانس لیا یا اس کو کھانسی آگئی تو اس کو وصل ہی شمار کیا جائے گا انفصال شمار نہ کیا جائیگا اور ان دونوں کے لئے وصل کی شرط اسلئے لگائی ہے کہ شرط اور استثناء کلام غیر مستقل ہے اور کلام غیر مستقل بغیر ماقبل کے ساتھ ملے مفید معنیٰ نہیں ہوتا ہے اسلئے ان دونوں کا ماقبل کے ساتھ وصل ضروری ہے جمہور علماء کا یہی مذہب ہے۔ حضرت ابن عباس کا مذہب یہ ہے کہ استثناء اور تعلیق کا ماقبل کے ساتھ وصل شرط نہیں ہے بلکہ اگر ماقبل سے ان کا فصل کردیا گیا تب بھی درست ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَاَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا۔ میں قریش سے غزوہ کروں گا پھر ایک سال کے بعد کہا ان شاء اللہ ایک سال کے بعد انشاء اللہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ استثناء مفصولاً بھی درست ہے۔ جمہور علماء کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو امام ترمذی نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے، قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من حلف علی یمین فرأیٰ غیرہا خیراً منہا فلیکفر عن یمینہ ولیفعل۔ اگر کسی شخص نے کوئی قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو بہتر سمجھا تو وہ اپنی

قسم کا کفارہ دے اور اس بہتر کام کو کر ڈالے اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالف کے چھٹکارہ پانے کے لئے کفارہ کو متعین کیا ہے۔ اگر استثناء منفصلاً درست ہوتا تو آپ یوں فرماتے "فلیستثن ولیات بالذی ہو خیر منہا یعنی اگر کسی نے قسم کھائی اور اس کے علاوہ کو بہتر سمجھا تو استثناء کر دے یعنی ان شاء اللہ کہدے اور اس بہتر کو کر ڈالے کیونکہ استثناء سے قسم ہی منعقد نہ ہوگی اور جب قسم منعقد نہ ہوگی تو اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استثنا منفصلاً درست نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر استثناء کو منفصلاً درست قرار دیا جائے تو بیع، شراء، طلاق اور عتاق وغیرہ عقود باطل ہو جائیں گے اس طور پر کہ ایجاب وقبول کے بعد اگر کوئی عاقد انعقاد نہ چاہے گا تو وہ ان شاء اللہ کہدیا کرے گا اور ان شاء اللہ کہنے کی وجہ سے عقد موقوف ہو جایا کرے گا پس عقود کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے بھی منفصلاً استثناء کو درست قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنف حسامی نے کہا کہ وہ عام جس میں ابھی تک کوئی تخصیص نہیں کیگئی ہے بلکہ پہلی ہی بار تخصیص کرنا ہے تو اس ابتدائی تخصیص میں اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص موصولاً تو جائز ہوگی متراخیاً اور مفصولاً جائز نہ ہوگی البتہ اکثر اصحاب شافعی اور اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی سو اس بارے میں ہم علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ تخصیص سے پہلے عام اسی طرح قطعیتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے جس طرح خاص قطعیتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور تخصیص کے بعد عام قطعی نہیں رہتا ہے بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور اکثر اصحاب شافعی، اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے پس جب ہمارے نزدیک عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے تو یہ تخصیص ہمارے نزدیک بیان تغییر ہوئی یعنی قطعیت سے ظنیت کی طرف متغیر کرنے والی ہوئی اور بیان تغییر میں وصل شرط ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہذا یہ تخصیص بھی وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی یعنی تخصیص اگر موصولاً ہے تب تو صحیح ہے اور اگر مفصولاً ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اکثر اصحاب شافعی کے نزدیک عام چونکہ تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک یہ تخصیص بیان تقریر ہوگی اور بیان تقریر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے کہ وہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوتا ہے لہذا یہ تخصیص بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوگی۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ یہ اختلاف اس عام میں ہے جس میں ابتداء تخصیص کی جائے ورنہ وہ عام جس میں اولاً تخصیص کرلی گئی ہو تو اس میں اگر ثانیاً تخصیص کی جائے تو وہ ہمارے نزدیک بھی متراخیاً اور مفصولاً جائز ہے۔ کیونکہ ایک بار تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے لہذا دوسری بار تخصیص سے پہلے بھی عام ظنی ہوگا اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوگا اور اس صورت میں تخصیص بیان تغییر نہ ہوگی بلکہ بیان تقریر ہوگی اور بیان تقریر مفصولاً جائز ہوتا ہے لہذا تخصیص ثانی بھی مفصولاً جائز ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِيْمَنْ أَوْصٰى بِخَاتَمِهٖ لِإِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ مَوْصُوْلًا إِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْأَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَإِنْ فَصَلَ

ثُمَّ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا

ترجمہ:۔ اور اسی بنا پر ہمارے علماء نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی انگوٹھی کی ایک انسان کے لئے وصیت کی اور اسی انگوٹھی کے نگ کی دوسرے کے لئے موصولاً وصیت کی تو کلام ثانی اول کے لئے تخصیص ہوگا اور نگ دوسرے موصیٰ لہ کے لئے ہوگا اور اگر کلام ثانی کو اول سے جدا کر دیا تو کلام ثانی اول کے لئے تخصیص نہ ہوگا بلکہ معارض ہو جائے گا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح:۔ سابق میں بیان کردہ اصول کہ اگر عام میں ابتداءً تخصیص کی گئی ہو تو ہمارے نزدیک اس تخصیص کا کلام اول کے ساتھ موصول ہونا شرط ہے اس میں تراخی جائز نہیں ہے۔ اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور پھر متصلاً اس کے نگ کی دوسرے کے لئے وصیت کی تو یہ دوسری وصیت یعنی نگ کی وصیت، پہلی وصیت یعنی انگوٹھی کی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی۔ حاصل یہ کہ انگوٹھی چونکہ حلقہ اور نگ کو شامل ہے اسلئے انگوٹھی عام کے مرتبہ میں ہوگی اور جب ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور متصلاً ہی یہ کہا کہ نگ فلاں دوسرے کے لئے ہے تو اتصال کی وجہ سے دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے مخصص ہوگی اور حلقہ موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا اور نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا۔ لیکن جب دوسری وصیت پہلی وصیت کے ساتھ موصولاً ذکر نہیں کی گئی بلکہ مفصولاً ذکر کی گئی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے مخصص نہ ہوگی بلکہ پہلی وصیت کی وجہ سے حلقہ اور نگ دونوں موصیٰ لہ اول کے لئے ہوں گے اور دوسری وصیت کی وجہ سے نگ موصیٰ لہ ثانی کے لئے ہوگا اور نگ کے سلسلہ میں دوسری وصیت پہلی وصیت کے معارض ہوگی اور اس تعارض کی وجہ سے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور حلقہ کے سلسلہ میں چونکہ کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کے لئے ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِيْ كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَيْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا الْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى فَيَكُوْنُ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح اَلْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ كَمَا اخْتَلَفُوْا فِي التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰى مَا سَبَقَ نَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِيْرُ قَوْلِهٖ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا مِائَةً لَهٗ عَلَيَّ تِسْعُمِائَةٍ وَعِنْدَهٗ اِلَّا مِائَةً فَاِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ

ترجمہ:۔ اور استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی علماء نے اختلاف کیا ہے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے پس استثناء کے بعد باقی کا تکلم ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ استثناء دلیل خصوص کے مرتبہ میں بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے جیسا کہ سابقہ بیان کے مطابق تعلیق بالشرط میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے نزدیک

قائل کے قول لفلانٍ علیّ الف درہم الا مائۃ کی تقریر یہ ہوگی کہ اس کے لئے مجھ پر نوسو درہم ہیں اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک سوائے ایک سو کے کیونکہ وہ مجھ پر نہیں ہیں۔

تشریح:۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح عام کی تخصیص میں ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے اسی طرح استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے چنانچہ علماء احناف کے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے یعنی استثناء کے بعد ایسا ہو جائے گا گویا متکلم نے مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا ہے اور جب مستثنیٰ کا تکلم نہیں کیا گیا تو مستثنیٰ میں حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔ الحاصل احناف کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے یعنی استثناء کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اس کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ استثناء تکلم کو منع نہیں کرتا ہے بلکہ بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک معارض کی وجہ سے مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ صدر کلام یعنی استثناء سے پہلے کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجموعہ مراد ہے اور آخر کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار مراد نہیں ہے پس مستثنیٰ کی مقدار میں اول کلام اور آخر کلام متعارض ہو جائیں گے اور اس تعارض کو دور کرنے کے لئے مستثنیٰ کی مقدار کو مراد ہونے سے خارج کر دیا جائیگا جیسا کہ دلیل خصوص یعنی مخصص مقدار مخصوص میں بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اصل اختلاف تعلیق بالشرط میں ہے یعنی جسطرح تعلیق بالشرط ہمارے نزدیک کلام کو ایقاع ہونے سے خارج کر دیتا ہے اور ایسا کر دیتا ہے گویا کلام نہیں کیا اسی طرح استثناء تکلم کو منع کرتا ہے اور ایسا کر دیتا ہے گویا مستثنیٰ کی مقدار کا تکلم نہیں کیا ہے اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک تعلیق بالشرط کلام کو ایقاع ہونے سے خارج نہیں کرتا ہے بلکہ اسکے وقوع کو منع کرتا ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک استثناء تکلم کے لئے مانع نہیں ہوتا بلکہ حکم کے لئے مانع ہوتا ہے۔ پس اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک سو، تو ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مُقِر نے ابتداءً ہی نوسو کا اقرار کیا ہے اور وہ ایک سو جس کا استثناء کیا ہے گویا اس کا تکلم ہی نہیں کیا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک مطلب یہ ہوگا کہ اقرار تو ایک ہزار کا کیا گیا ہے لیکن تعارض کی وجہ سے ایک سو درہم کا وجوب نہیں ہوگا یعنی اول کلام لہٗ علیّ الف تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اس نے نوسو کے ساتھ ایک سو کا بھی اقرار کیا ہے لیکن آخر کلام یعنی الا مائۃ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ اسپر ایک سو درہم لازم نہیں ہیں پس ایک سو درہم جس میں تعارض ہے اس کو واجب ہونے سے خارج کر دیا گیا اور صرف نوسو واجب کئے گئے۔

وَعَلٰى هٰذَا اِعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِي الْكَيْلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَيَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اِلَّا فِي الْمِقْدَارِ وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَلَبِثَ فِيْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا فَالْخَمْسِيْنَ تَعَرُّضٌ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰى بَقِيَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلُحْ اِسْمًا

بِمَا دُوْنَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَاسْمِ الْمُشْرِكِيْنَ إِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِيْ بِلَا خَلَلٍ ،

ترجمہ :- اور اسی اصل پر امام شافعی رح نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء " میں صدر کلام کو قلیل وکثیر میں عام قرار دیا مگر استثناء خاص طور پر مکیلی چیز میں صدر کلام کے معارض ہوگیا پس مکیلی کے ماوراء میں صدر کلام عام ہی رہے گا۔ اور ہم نے کہا کہ یہ استثناء حال ہے لہذا صدرِ کلام تمام احوال میں عام ہوگا اور صدر کلام صرف مقدر میں صلاحیت رکھتا ہے۔ اور ہمارے علماء نے باری تعالیٰ کے قول " فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما " سے استدلال کیا ہے پس لفظ خمسین نے اس عدد کے ساتھ تعرض کیا جو الف کے ساتھ ثابت ہے نہ کہ اس کے حکم کے بقاءِ عدد کے ساتھ کیونکہ الف جب الف باقی رہا تو وہ ما دون الالف کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا برخلاف عام کے جیسے مشرکین کا لفظ جب اس سے ایک نوع خاص کرلی گئی تو اسم بلاخلل باقی پر واقع ہوگا۔

تشریح :- استثناء کے عمل کی کیفیت کے سلسلہ میں امام شافعی رح کا اصول یہ تھا کہ استثناء بطریق معارضہ مانعِ حکم ہوتا ہے مانعِ تکلم نہیں ہوتا اسی اصول کا اعتبار کرتے ہوئے امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء (اناج اناج کے بدلے میں مت بیچو مگر برابر برابر) میں صدر کلام یعنی لاتبیعوا الطعام بالطعام قلیل وکثیر سب کو عام ہے قلیل سے مراد وہ ہے جس کا کیل نہ کیا جاتا ہو مثلاً ایک مٹھی اور دو مٹھی اور کثیر سے مراد وہ ہے جو کیل کے تحت داخل ہوجاتا ہو۔ پس اس صدر کلام کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ایک مٹھی کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا ناجائز ہے مگر استثناء یعنی الا سواء بسواء، مکیل کے اندر صدر کلام کا معارض ہوگیا کیونکہ تسویہ اور برابری بغیر کیل کے نہیں کی جاسکتی ہے پس صدرِ کلام کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ طعام کی بیع طعام کے عوض جائز نہ ہو نہ مکیل میں اور نہ غیر مکیل میں۔ اور الا سواء بسواء کا استثناء اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اگر کیل کے ذریعہ برابری موجود ہو تو جائز ہے پس اس معارضہ کی وجہ سے برابر بیچنا تو جائز ہوگا لیکن اس کے علاوہ میں صدر کلام یعنی لاتبیعوا الطعام بالطعام کا حکم عام ہوگا پس اس عموم میں چونکہ ایک مٹھی بھی آجاتی ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک مٹھی کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض بیچنے کی تین حالتیں ہیں (۱) مساوات (۲) مفاضلہ، کمی زیادتی کے ساتھ (۳) مجازفہ، اندازے سے۔ پس صدر کلام یعنی لاتبیعوا ان تینوں احوال کو عام ہے یعنی اناج اناج کے عوض میں ان تینوں احوال میں سے کسی حال میں مت بیچو پھر الا کے ذریعہ ایک حالت یعنی مساوات کا استثناء کردیا گیا یعنی مساوات کی حالت میں بیع جائز ہوگی، ورنہ نہیں اور صدر کلام یعنی لاتبیعوا تینوں حالتوں میں عام ہونے کی صلاحیت اسی وقت رکھے گا جبکہ اناج اس قدر ہو جس کا کیل کے ذریعہ اندازہ لگایا جاسکتا ہو کہ وہ متفاضلاً ہے یا متساویاً ہے یا مجازفۃً ہے۔ پس جس چیز کا کیل کے ذریعہ اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے اسکو صدر کلام یعنی لاتبیعوا شامل نہ ہوگا اور ایک مٹھی اور دو مٹھیاں ایسی ہی ہیں کہ کیل کے ذریعہ ان کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے لہذا یہ مقدار نہی کے تحت بھی داخل نہ ہوگی اور جب یہ مقدار نہی کے تحت داخل نہیں ہے تو ایک مٹھی

کا دو مٹھیوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہوگا۔

مصنف حسامی نے اپنے اصحاب کے اس مذہب پر کہ استثناء، مقدارِ مستثنیٰ کے لئے اس کے حکم کے ساتھ مانعِ تکلم ہوتا ہے باری تعالیٰ کے قول فلبث فیہم الف سنۃ الا خمسین عاما " سے استدلال کیا ہے یعنی طوفان سے پہلے حضرت نوح کا اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال قیام رہا ہے پس یہاں الا مقدار مستثنیٰ یعنی خمسین کے تکلم اور اس کے حکم سے مانع ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے فرمایا کہ نوح کا قیام ساڑھے نو سو سال رہا۔ لیکن اگر امام شافعی رحہ کے مذہب کے مطابق استثناء کو صرف مانعِ حکم قرار دیا گیا اور مانعِ تکلم قرار نہ دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ الف (ہزار) کا عدد تو باقی ہے مگر اس کا حکم باقی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو الف کا اطلاق مادون الالف یعنی ساڑھے نو سو پر ہوگا اور یہ سراسر غلط ہے یعنی الف، الف رہتے ہوئے مادون الالف پر بولا جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف عام مثلاً لفظ مشرکین ہے جو تمام مشرکین کو عام ہے مگر جب اسکی کسی ایک نوع کو خاص کر دیا گیا تو لفظ مشرکین کا باقی پر اطلاق بلا خلل درست ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِيْرُهُ مَاذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَالَايَصْلُحُ اِسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَاءً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ اَيْ لٰكِنْ رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ

ترجمہ:۔ پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں متصل اور یہی اصل ہے اور اسکی تفسیر وہ ہے جو ہم نے ذکر کی ہے اور منفصل اور وہ وہ ہے جو اول سے اسکو نکالنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو کیونکہ صدرِ کلام اسکو شامل نہیں ہوتا ہے پس مستثنیٰ منفصل کو مجازاً کلام مستقل قرار دیدیا جائے گا۔ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فانہم عدو لی الا رب العلمین " یعنی لکن رب العالمین۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں ایک متصل دوم منقطع اور منفصل۔ استثناء میں استثناء متصل ہی اصل اور حقیقت ہے اسکی تفسیر پہلے گذر چکی ہے کہ استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا اس کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ اور منفصل اور منقطع اسکو کہتے ہیں جس کو مستثنیٰ منہ سے نہ نکالا گیا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ، مستثنیٰ منقطع کو شامل نہیں ہوتا ہے اور جب صدر کلام اسکو شامل نہیں ہے تو اس کو صدر کلام سے کیسے نکالا جا سکتا ہے اسلئے کہ اخراج دخول کی فرع ہے۔ مثلاً جاءنی القوم الا حماراً میں حمار، قوم میں داخل ہی نہیں ہے لہذا اسکو نکالنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے پس مستثنیٰ منقطع مجازاً کلام مستقل ہوگا یعنی الا، مجازاً لکن کے معنی میں ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فانہم عدو لی الا رب العالمین حضرت ابراہیم نے کہا یہ بت میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرے دشمن نہیں ہیں یعنی رب العالمین جب ان بتوں میں داخل نہیں ہے تو رب العالمین کلام مستقل ہوگا۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوْضَعْ لَهُ وَهٰذَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ مِنْهُ مَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْمَنْطُوْقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْأُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيْ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السُّكُوْتِ

ترجمہ :۔ اور بہرحال بیانِ ضرورۃ سووہ بیان کی ایک نوع ہے اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جسکے لئے اسکو وضع نہیں کیا گیا اور اسکی چار قسمیں ہیں اس میں سے ایک وہ جو منطوق بہ کے معنی میں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وورثہ ابواہ فلامہ الثلث" صدر کلام نے شرکت کو واجب کیا پھر ام کی ثلث کیساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ باپ باقی کا مستحق ہے پس یہ صدر کلام کا بیان ہو گیا نہ کہ محض سکوت۔

تشریح :۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیانِ ضرورت بھی بیان کی ایک نوع ہے اور یہ بیانِ ضرورت اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جس کو بیان کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ بیان ضرورت واقع ہوتا ہے سکوت کے ساتھ حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ بیان کے لئے نطق موضوع ہے۔ اور بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے یعنی بیان تو بغیر نطق کے حاصل ہوا ہے لیکن ہے اس کے حکم میں جو نطق سے حاصل ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ہے وورثہ ابواہ فلامہ الثلث اس آیت میں صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ نے ابوین کے درمیان شرکت کو ثابت کیا ہے اس طور پر کہ ارث کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لیکن کسی کا حصہ بیان نہیں کیا ہے مگر جب "فلامہ الثلث" کے ذریعہ ماں کو ثلث کے ساتھ خاص کر دیا تو ماں کا حصہ بیان کر دیا اور باپ کے حصہ سے سکوت کیا۔ مگر ماں کے حصہ کا بیان اس پر دلالت کریگا کہ باقی باپ کا حصہ ہے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مصرف نہیں ہے۔ پس ماں کا ثلث کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا بیان ہوگا کہ باپ باقی کا مستحق ہے اور یہ بیان صدر کلام سے ہوگا نہ کہ محض سکوت سے۔ حاصل یہ کہ نفسِ استحقاقِ اَب صدر کلام ورثہ ابواہ سے حاصل ہو گیا اور باپ کے حصہ کی مقدار سکوت سے حاصل ہو گئی اور یہ بیان منطوق تو نہیں ہے لیکن منطوق کے حکم میں ہے۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيَّةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ.

ترجمہ:۔ اور بیانِ ضرورت کی ایک نوع وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے کسی امر کے مشاہدہ کے وقت صاحب شرع کا تغیر سے سکوت کرنا اس امر کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور حاجت الی البیان کے موقعہ پر سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے ولد مغرور میں بدن کی منفعت کی قیمت لگانے سے صحابہ کا سکوت کرنا۔

تشریح:۔ بیان ضرورت کی دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کا حال دلالت کرتا ہو یعنی اگر متکلم نے کسی چیز کا مشاہدہ کیا اور اس پر سکوت کیا تو یہ اس کے راضی ہونے کی دلیل ہے۔ مثلاً صاحب شرع علیہ السلام نے کسی قول یا فعل کا مشاہدہ کیا اور اسکو بدلنے سے سکوت کیا یعنی اس قول یا فعل کو متغیر نہیں کیا بلکہ خاموشی اختیار کی تو یہ اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ قول یا فعل برحق ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو بیوع وغیرہ کے بہت سے معاملات کرتے دیکھا اور لوگ ہمیشہ وہ معاملات کرتے رہے لیکن آپ نے سکوت کیا اور ان پر نکیر نہیں کی حالانکہ آپ کو علم بھی تھا اور نکیر پر قدرت بھی تھی۔ پس آپ کا یہ سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ امور معروف (جواز) میں داخل ہیں اور منکر سے خارج ہیں ورنہ نبی امر منکر کو دیکھ کر سکوت کرے یہ اس کی شایان شان نہیں ہے، اسی طرح اگر بیان کی ضرورت ہو مگر پھر بھی سکوت کیا گیا ہو تو یہ سکوت بھی بیان پر دلالت کریگا مثلاً بنو عذرہ کے ایک آدمی نے ایک باندی سے نکاح کیا در آنحالیکہ باندی نے اس کو یہ کہہ کر دھوکا دیا تھا کہ میں آزاد ہوں پس اس نے آزاد سمجھ کر نکاح کیا اور اس سے بچے پیدا ہوئے۔ پھر اس باندی کا مولیٰ آیا اور عمر بن الخطاب کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا حضرت عمرؓ نے اس باندی کا اس کے مولیٰ کے لئے فیصلہ کردیا اور ان بچوں کے باپ یعنی بنو عذرہ کے آدمی پر باندی کے مولیٰ کیلئے ان بچوں کی قیمت کا ضمان واجب کیا لیکن باندی اور بچوں کے منافع سے سکوت کیا یعنی حضرت عمرؓ نے باندی اور بچوں سے حاصل کردہ منافع کا ضمان واجب نہیں کیا بلکہ اس سلسلہ میں سکوت کیا اور وہاں موجود صحابہ کی طرف سے بھی سکوت کیا گیا۔ پس یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ منافع اتلاف کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتے ہیں۔ مغرور وہ آدمی ہے جس کو کسی عورت نے یہ کہہ کر دھوکا دیدیا ہو کہ میں آپ کی باندی ہوں یا آزاد ہوں۔ آپ مجھ سے نکاح کرلیں۔ پس اس غریب نے اپنی باندی سمجھ کر یا منکوحہ سمجھ کر وطی کر لی اور بچے پیدا ہوگئے۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغُرُوْرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِيْ

ترجمہ:۔ اور بیانِ ضرورت کی ایک قسم وہ ہے جو لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ جیسے شفیع کا سکوت اور مولیٰ کا سکوت جبوقت کہ وہ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا دیکھے۔

تشریح:۔ بیان ضرورت کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو لوگوں سے ضرر اور دھوکا دور کرنے کے لئے ثابت ہو کیونکہ دھوکا دینا حرام ہے لہٰذا اس کو دور کرنے کیلئے بیان ضرورتاً ثابت ہوگا مثلاً شفیع کو بیع کا علم ہوگیا

مگر اس کے باوجود اس نے سکوت اختیار کیا تو شفیع کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس نے اپنے حقِ شفعہ کو ترک کر دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو ترک شفعہ کا بیان اس لئے قرار دیا گیا ہے تاکہ مشتری سے دھوکا دور کیا جا سکے اس طور پر کہ اگر اس کا سکوت ترکِ شفعہ کا بیان نہ ہو تو مشتری کو ضرر ہوگا اسلئے کہ مشتری شفیع کے خوف سے اس مبیع کے اندر تصرف کرنے سے گریز کرے گا اور بائع کو ضرر ہوگا کیونکہ شفیع کے خوف کی وجہ سے کوئی شخص اس کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتا ہوا دیکھ لے اور سکوت اختیار کر لے تو اس کا یہ سکوت لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کے لئے اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے۔

امام شافعی رح نے کہا کہ مولیٰ کا یہ سکوت اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے فرطِ غیظ کی وجہ سے سکوت کیا ہو اور محتمل حجت نہیں ہوتا ہے لہٰذا مولیٰ کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ أَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ إِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا إِذَا قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا إِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ ذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهُ فِي الذِّمَّةِ فِيْ عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ إِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلَمُ۔

ترجمہ:۔ اور بیان ضرورت کی ایک نوع وہ ہے جو کثرتِ کلام کی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا لہ علی مائۃ ودرہم، یا کہا مائۃ وقفیز حنطۃ۔ بیشک عطف نے مائۃ کے لئے بیان قرار دیدیا ہے اور امام شافعی نے کہا کہ مائۃ کے بیان میں اسی کا قول معتبر ہے جیسا کہ جب کہا "لہ علیّ مائۃ وثوب" ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرتِ عدد اور طولِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے متعارف ہے اور یہ اس چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسے کہ مکیل اور موزون نہ کہ کپڑے اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر بطریق خاص اور وہ سلم ہے

تشریح: بیانِ ضرورۃ کی چوتھی قسم یہ ہے جو کلام کے کثرتِ استعمال یا طول عبارت کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلام کا کثیر الاستعمال ہونا یا اسکی عبارت کا طویل ہونا مراد پر دلالت کرتا ہے مثلاً اگر کسی نے کسی کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہا علیّ مائۃ ودرہم، یا کہا علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ تو ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ عطف 'مائۃ' کا بیان ہوگا یعنی علیّ مائۃ ودرہم میں مائۃ بھی درہم ہونگے اور علیّ مائۃ وقفیز حنطۃ میں مائۃ بھی قفیزِ حنطہ ہونگے۔ گویا اس نے پہلی مثال میں علیّ مائۃ درہم ودرہم، کہا اور دوسری مثال میں علی مائۃ قفیز حنطۃ وقفیز حنطۃ کہا۔ لیکن کلام کے کثرتِ استعمال یا طولِ کلام کی

وجہ سے مائۃ کی تمیز کو ترک کر دیا گیا ہے پس پہلی صورت میں مقر پر ایک سو ایک درہم واجب ہونگے اور دوسری صورت میں ایک سو ایک حنطہ کے قفیز واجب ہونگے۔

حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ عطف، مائۃ کی تفسیر نہیں ہے اور جب عطف تفسیر نہیں ہے تو مائۃ مجمل ہوگا اور اس کے بیان میں مقر کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ اگر کوئی شخص علی مائۃ و ثوب کہے تو مائۃ کے سلسلے میں بالاتفاق مقر کا قول معتبر ہوتا ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کثرتِ عدد اور طولِ کلام کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف متعارف ہے مثلاً کہا جاتا ہے "بعتُ ہذا منک بمائۃ و عشرۃ دراہم" اس سے مراد ایک سو دس دراہم ہیں لیکن کثرتِ استعمال کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف اس چیز میں ہوگا جو عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہوتی ہے جیسے مکیلی اور موزونی۔ کیونکہ مکیلی اور موزونی چیزیں ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں لیکن کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں کپڑے صرف ایک مخصوص صورت یعنی سَلَم میں مسلم الیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں اس کے علاوہ میں ثابت نہیں ہوتے۔ لہذا امام شافعی رح کا "لہ علی مائۃ و ثوب" پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِيْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا اَنَّهُ تَعَالٰى اَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِيْ حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيْلًا فِيْ حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَاِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِيْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ تَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِيْ حَقِّ الْقَاتِلِ وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِيْ نَفْسِهِ مُحْتَمِلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْ تَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ:۔ بہرحال بیانِ تبدیل سو وہ نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے جو اللہ کے نزدیک معلوم ہے مگر اللہ نے اسکو مطلق چھوڑ دیا پس اس کا ظاہر انسان کے حق میں بقا ہوگا اور نسخ ہمارے حق میں تبدیل اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوگا اور وہ جیسے قتل ہے اسلئے کہ وہ صاحب شرع کے حق میں موت کے لئے بیان محض ہے (اور) قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے اور نسخ کا محل ایسا حکم ہے جو فی نفسہ وجود اور عدم کو محتمل ہوتا ہے اور اس کو نسخ کا منافی لاحق نہیں ہوتا ہے یعنی توقیت یا ایسی تابید جو نصًّا ثابت ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "خٰلدین فیہا ابدا" میں ہے یا دلالۃً ہو جیسے تمام وہ شرائع جن پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وفات دیگئی ہے۔

تشریح:۔ بعض نسخوں میں بیان تبدیل کے لئے مستقل باب منعقد کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے 'باب بیان التبدیل' اور اسکی وجہ کثرت مباحث ہیں چنانچہ اس باب میں پانچ مباحث ہیں۔ بیانِ تبدیل کی تعریف، اس کا جواز، اس کا محل، اس کی شرط ناسخ اور منسوخ۔ دوسری بحث یعنی نسخ کے جواز کی بحث کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے اور نسخ کا جواز نص

ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا سے ثابت ہے ۔ مصنف نے بحث اول میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تبدیل نسخ کا نام ہے کیونکہ آیت " اذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ " میں نسخ کو تبدیل کے نام کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تبدیل کا نام نسخ ہے ۔ نسخ کے لغت میں دو معنی ہیں ایک زائل کر دینے اور معدوم کر دینے کا نام نسخ ہے کہا جاتا ہے نسخت الشمس الظلّ ، آفتاب نے سایہ کو زائل کر دیا ہے دوسرے یعنی ایک شے کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطرف منتقل کر دینا ، یا ایک شے کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنا کہا جاتا ہے نسخت النحل العسل ، شہد کی مکھی نے شہد کو منتقل کر دیا ۔ اصطلاح شرع میں نسخ کہتے ہیں صاحب شرع کے حق میں اس حکم مطلق کی مدت کے بیان کو جو اللہ کو معلوم ہے لیکن اسکو مطلق رکھا اس کا کوئی وقت متعین نہیں کیا پس انسان کے حق میں ظاہر یہی ہے کہ وہ حکم باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو یہ نسخ ہم بندوں کے حق میں تبدیل ہوگا اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہوگا ۔ مثلاً قتل صاحب شرع کے حق میں مقتول کی موت کا بیان ہے اور قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے ۔ یعنی صاحب شرع کے حق میں مقتول کی موت اسی وقت میں واقع ہوئی جو وقت اس کے لئے مقدر تھا اور اللہ کو معلوم تھا چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون " ، اور قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے اسی وجہ سے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے ۔ تیسری بحث نسخ کے محل سے متعلق ہے ۔ نسخ کا محل ایسا حکم ہوتا ہے جس میں دو امر موجود ہوں ایک تو یہ کہ وہ حکم فی نفسہ وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی مشروع ہونے کا بھی احتمال ہو اور مشروع نہ ہونے کا بھی احتمال ہو کیونکہ اگر کسی حکم میں مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کفر تو وہ منسوخ نہیں ہوگا اور اگر غیر مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو وہ بھی نسخ کو قبول نہ کریگا ۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ حکم جو منسوخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے ایسا ہو جس کو منافی نسخ چیز لاحق نہ ہو ۔

اس منافی کی تین قسمیں ہیں ایک توقیت جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا بذریعہ نص موقت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ حکم منسوخ نہ ہوگا جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول " وامسکوہن فی البیوت حتی یتوفٰہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا " ۔ دوم تابید جو نص سے ثابت ہو یعنی اگر کوئی حکم مؤبد ہو تو وہ منسوخ نہ ہوگا جیسے " خالدین فیہا ابدا " سوم تابید جو دلالۃً ثابت ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے سارے احکامِ شرع مؤبد ہو گئے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے ۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ

ترجمہ :۔ اور جوازِ نسخ کی شرط ہمارے نزدیک عقدِ قلب پر قادر ہونا ہے نہ کہ فعل پر قادر ہونا ۔ معتزلہ کا اختلاف ہے ۔

تشریح :۔ جوازِ نسخ کی شرط میں ہمارا اور معتزلہ کا اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک جوازِ نسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ

26/2

اس شے کے مکلف تک پہنچنے اور اس کے منسوخ ہونے کے درمیان اتنا وقت ملنا چاہیئے جس میں وہ اعتقاد کر سکے اتنے وقت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے جس میں اس فعل مامور بہ کو ادا کیا جا سکے جیسا کہ معتزلہ کے نزدیک فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بقدر وقت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کے نزدیک نسخ نام ہے بدن کے ساتھ مدت عمل کے بیان کا کیونکہ امر اور نہی سے عمل ہی مقصود ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد لہذا نسخ سے پہلے اتنے وقت کا ملنا ضروری ہے جس میں عمل کیا جا سکے۔ اور ہمارے نزدیک عمل قلب یعنی اعتقاد کے لئے بیان مدت ضروری ہے کیونکہ مقصود اعتقاد ہوتا ہے نہ کہ عمل۔ ہمارے مذہب کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا اور پھر فعل پر قدرت سے پہلے ہی پانچ سے زائد کو منسوخ کر دیا گیا پس یہ نسخ عمل سے پہلے تھا لیکن اعتقاد کے بعد تھا۔

> وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّاْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِی الشَّیْءِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى

ترجمہ :- اور جمہور کے نزدیک اس بات میں اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح اکثر علماء کے نزدیک اجماع اسلئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی چیز میں حسن اور قبح کے وقت کی انتہاء کو پہچاننے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف کہتے ہیں کہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ قیاس۔ ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ کتاب اور سنت کے لئے تو اسلئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کہ کتاب اور سنت، قیاس کے مقابلہ میں اقوی ہیں اور اضعف اقوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا ہے لہذا قیاس کتاب و سنت کے لئے ناسخ نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے کتاب و سنت کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے چنانچہ حضرت علی رضؓ نے کہا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو باطن خف کا مسح اولیٰ ہوتا ظاہر خف کے مقابلہ میں لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ظاہر خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطن خف پر۔ ملاحظہ فرمائیے حضرت علی نے سنت رسول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ اور اجماع کے لئے اسلئے ناسخ نہیں ہوگا کہ اجماع کتاب و سنت کے معنی میں ہے اور قیاس قیاس کے لئے ناسخ اسلئے نہیں ہوگا کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور پہلے گذر چکا ہے کہ جب دو قیاس کے درمیان تعارض واقع ہو تو تعارض کی وجہ سے ان میں سے ایک دوسرے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور جب ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے تو ان میں سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ کیسے ہوگا۔ مصنف رحؒ نے کہا کہ اسی طرح اجماع بھی ادلہ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہوگا کیونکہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا اور ناسخ کی وجہ سے منسوخ

کے وقت حسن کی انتہار کو پہچانا جاتا ہے اور اللہ کے نزدیک کسی چیز میں حسن و قبح کے وقت کی انتہار کی معرفت میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ ہمارے علمار میں سے عیسےٰ بن ابان اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اجماع کتاب وسنت کے لئے ناسخ ہوسکتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مولفۃ القلوب کا مصارف زکوۃ میں سے ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے مگر ابوبکر رض کے زمانے میں منعقد ہونے والے اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہوگیا۔ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ اجماع، اجماع کے لئے ناسخ ہوسکتا ہے۔

وَإِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا يَجُوْزُ لِأَنَّهُ يَكُوْنُ مُدْرَجَةً إِلَى الطَّعْنِ وَإِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزٌ أَنْ يَتَوَلَّى اللهُ تَعَالَى بَيَانَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِ رَسُوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ:۔ اور کتاب اور سنت سے نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک ان میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے اور امام شافعی رہ نے کہا کہ جائز نہیں ہے اسلئے کہ نسخ طعن کا وسیلہ ہوگا اور ہم جواب دیں گے کہ نسخ مدت حکم کا بیان ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حکم کتاب کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اسلئے کہ آپ کو مُبَیِّن بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور جائز ہے یہ کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کے بیان کا متولی ہو جائے جس کو اپنے رسول کی زبان پر جاری کیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے اسکی چار صورتیں ہیں۔

ایک کتاب کا نسخ کتاب سے جیسے "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیۃ لازواجہم متاعا الی الحول"۔ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا سے منسوخ ہے۔ دوم سنت کا نسخ سنت سے۔ اس دوسری قسم کی چار صورتیں ہیں (۱) سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ سے (۲) اُحاد کا نسخ اُحاد سے (۳) اُحاد کا نسخ متواتر سے (۴) متواتر کا نسخ اُحاد سے۔ اول کی تین قسمیں بالاتفاق جائز ہیں اور چوتھی قسم جمہور کے نزدیک ناجائز ہے اور کچھ لوگوں کے نزدیک جائز ہے۔ سوم کتاب کا نسخ سنت متواترہ سے۔ چہارم سنت کا نسخ کتاب سے حضرت امام شافعی رہ نے فرمایا ہے کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعہ منسوخ کرنا طعن کا وسیلہ بنے گا اس طور پر کہ اگر کتاب سنت کے ذریعہ منسوخ ہوئی تو طعن کرنے والے یہ کہیں گے کہ کتاب اللہ کو سب سے پہلے اس کے نبی نے جھٹلایا ہے اور اگر سنت کتاب کے ذریعہ منسوخ ہوئی تو طعن کرنے والے یہ کہیں گے، اللہ ہی نے اپنے نبی کی تکذیب کی ہے لہذا اس کے قول

کی تصدیق کیسے کی جائے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نسخ مدتِ حکم کا نام ہے حکم منسوخ کے ابطال کا نام نہیں ہے اور کتاب کے حکم کی مدت بیان کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب کا شارح اور مبیّن ہی بنا کر مبعوث کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حکم کتاب کی مدت کا بیان کرنا جائز ہے اور اسی کا نام سنت سے کتاب کو منسوخ کرنا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک سنت سے کتاب کی تخصیص جائز ہے اور اسی تخصیص کا نام نسخ ہے لہٰذا نسخ بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے بیان کا متولی ہو جائے جو چیزیں اپنے نبی کی زبان پر جاری کی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ سنت کے حکم کی مدت کو بیان کر سکتا ہے اور اسی کا نام نسخِ سنت بالکتاب ہے

> وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

ترجمہ:۔ اور تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا بھی جائز ہے کیونکہ نظم کے لئے دو حکم ہیں جواز صلوٰۃ اور وہ جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک بنفسہٖ مقصود ہے پس ان میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھیگا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ ناسخ کی تفصیل سے فراغت کے بعد اب کتاب اللہ کے منسوخ ہونے کی تفصیل ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ منسوخ کی چار قسمیں ہیں (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں (۲) حکم منسوخ ہو لیکن تلاوت منسوخ نہ ہو (۳) تلاوت منسوخ ہو لیکن حکم منسوخ نہ ہو (۴) حکم کا وصف منسوخ ہو اور اصل منسوخ نہ ہو مثلاً کسی حکم کا عموم منسوخ ہو مگر اصلِ حکم باقی ہو قسم اول بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "او ننسہا" اس پر دلالت کرتا ہے اور دوسری اور تیسری قسم جمہور کے نزدیک تو جائز ہے لیکن بعض معتزلہ اس بارے میں مخالف ہیں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظم قرآن کیلئے دو حکم ہیں ایک وہ جو نفس نظم کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسے نماز کا جائز ہونا اور قرآن کا معجز ہونا دوم وہ جو معنی نظم کیساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی حکم کا واجب ہونا حرام ہونا اور نظم اور معنی دونوں میں سے ہر ایک بنفسہٖ مقصود ہوتا ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک مقصود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک بیانِ مدت اور بیانِ وقت کا احتمال بھی رکھیگا اور جب ان دونوں میں سے ہر ایک میں بیانِ مدت کا احتمال ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے منسوخ ہونے کا احتمال بھی رکھیگا دونوں کے منسوخ ہونے کی مثال وہ ہے جس کو عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا ہے کہ قرآن میں "عشر رضعات معلومات" نازل ہوا تھا یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوتی ہے مگر پھر اسکی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو گئے۔ منسوخ التلاوۃ کی مثال "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما" اس آیت کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہوگئی لیکن اس کا حکم باقی ہے اور منسوخ الحکم کی مثال "لکم دینکم ولی دین" اور دوسری عدمِ قتال کی آیات ہیں کہ ان کا حکم

یعنی عدمِ قتال تو منسوخ ہو گیا لیکن اسکی تلاوت باقی ہے۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيْرُ أَصْلُ الْمَشْرُوْعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُوْدِ فِيْمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّيْ حَتّٰى أَنَّ الْمُظَاهِرَ إِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَا صَامَ شَهْرًا فَأَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يَجُزْهُ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُنَا قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِي الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِيْ زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِيْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيْمَانِ فِيْ رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ.

ترجمہ :- اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے امام شافعی رح کا اختلاف ہے اسلئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصلِ مشروع بعضِ حق ہو جائے گا اور بعض کے لئے اس میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ اللہ کا حق تجزی کے ساتھ وصف کو قبول نہیں کرتا ہے حتی کہ ظہار کرنے والا جب ایک ماہ کے روزے رکھنے کے بعد بیمار ہو گیا پھر اس نے تیس مساکین کو کھانا دیا تو اس کو کافی نہ ہوگا پس زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی اسی وجہ سے ہمارے علماء نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد کی وجہ سے رکن قرار نہیں دیا ہے۔ کیونکہ یہ نص پر زیادتی ہے اور ہمارے علماء نے خبر واحد سے غیر محصن کے زنا میں جلا وطن کرنے کی زیادتی کو حد بنانے سے اور طوافِ زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط بنانے سے، یا قیاس سے کفارہ کے رقبہ میں صفت ایمان کی زیادتی کا انکار کر دیا ہے۔

تشریح :- منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کر دی جائے یہاں زیادتی سے وہ زیادتی مراد ہے جو غیر مستقل ہو جیسے قید یا شرط کے ذریعہ زیادتی کی جائے یہ زیادتی احناف کے نزدیک تو نسخ ہے اگرچہ صورةً بیان ہے لیکن امام شافعی رح کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع یعنی مزید علیہ بعض حق ہو جائے گا اس طور پر کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہو گیا تو مجموعہ دو جزوں سے مرکب ہوگا ایک مطلق دوم قید اور احد الجزئین مجموعہ کا بعض ہوتا ہے لہذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا اور مجموعہ اللہ کا حق ہے لہذا مطلق، اللہ کے حق کا بعض ہوگا اور اللہ کے حقوق میں بعض کے لئے وجودِ کل کا حکم نہیں ہوتا ہے یعنی اللہ کے حقوق (عبادت یا عقوبت یا کفارہ) میں بعض کو بغیر باقی کے انضمام کے کل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو فجر قرار نہیں دیا جائے گا اور اللہ کے حقوق میں بعض کو کل کا حکم اسلئے نہیں دیا جاتا ہے کہ حق اللہ تجزی اور تقسیم کے وصف کو قبول نہیں کرتا ہے۔ چنانچہ ظہار کرنیوالا جس پر دو ماہ کے روزے واجب تھے اگر وہ ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار پڑ گیا اور پھر اس نے باقی ایک ماہ کے روزوں کے مقابلہ میں تیس مساکین کو کھانا دیدیا تو اس سے کفارہ ظہار ادا نہ ہوگا نہ روزوں کے ساتھ ادا ہوگا اور نہ کھانے کیساتھ

ادا ہوگا، کیونکہ کفارہ جو اللہ کا حق ہے اس میں سے بعض حق فوت ہوگیا ہے اور باقی بعض کو وجودِ کل کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے لہٰذا یہ شخص اللہ کا حق یعنی کفارہ ادا کرنے والا نہ ہوگا. مصنف رح نے حق اللہ کی قید لگا کر حقوق العباد کو خارج کردیا ہے کیونکہ حقوق العباد تجزی کا وصف قبول کر لیتے ہیں مثلاً ایک شخص نے کسی پر پندرہ سو روپے کا دعویٰ کیا اور دو گواہ پیش کئے مگر ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور ایک نے پندرہ سو کی گواہی دی تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوگا اور باقی پانچسو ثابت نہ ہوں گے. بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق، قید کے بعد بعضِ حق ہوگیا اور جب مطلق بعض حق ہوگیا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی کیونکہ مطلق کا حکم، مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے لہٰذا جب مطلق کو مقید کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق کا حکم ختم ہوگیا اور اسکی مدت پوری ہوگئی اور اسکی مدت کے ختم ہونے کو بیان کرنے والا چونکہ مقید ہے اسلئے مقید ناسخ اور مطلق منسوخ ہوگا. اور امام شافعی رح کے نزدیک مقید مطلق کا بیان ہوگا. پس ہمارے نزدیک چونکہ کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر یا خبر مشہور سے ہوتا ہے اسلئے کتاب اللہ پر زیادتی بھی خبر متواتر یا خبر مشہور سے جائز ہوگی اور خبر واحد اور قیاس سے جائز نہ ہوگی اور امام شافعی رح کے نزدیک چونکہ مقید بیان ہے اور بیان خبر واحد اور قیاس سے بھی جائز ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس سے نص پر زیادتی کرنا جائز ہوگا.

ولہٰذا لم یجعل سے مصنف نے کہا کہ ہمارے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ ہے اور نص کتاب کا نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے اسلئے ہمارے علماء نے کہا ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا نص " فاقرؤا ما تیسر من القرآن " پر زیادتی ہے اس طور پر کہ نص کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز جائز ہے پس اس نص کو مقید کرنا اور فاتحہ کی قرأت کو رکن قرار دینا نص کے اطلاق اور عموم کا نسخ ہے اور خبر واحد سے نص کا نسخ جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے بھی جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک فاتحہ کی قرأت رکن ہوگی اور اس کے بغیر نماز درست نہ ہوگی. اسی طرح ہمارے علماء نے ایک سال کے لئے جلاوطن کرنے کو غیر محصن کی حد کا جز قرار نہیں دیا ہے کیونکہ غیر محصن کی حد کے لئے نص " فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ " وارد ہوئی ہے اور یہ نص مطلق ہے جلاوطن کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے. پس خبر واحد یعنی البکر للبکر جلد مائۃ وتغریب عام سے مذکورہ نص پر زیادتی کرنا اور اس کے اطلاق کو منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا اور جب یہ زیادتی جائز نہیں ہے تو تغریب عام (جلاوطن کرنا) غیر محصن کی حد کا جزو نہ ہوگا مگر امام شافعی رح کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور بیان خبر واحد سے بھی جائز ہے اسلئے ان کے نزدیک ایک سال کے لئے جلاوطن کرنا بھی حد کا جزو ہوگا.

اسی طرح ہمارے علماء نے طواف زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ طواف تو نص کتاب " ولیطوفوا بالبیت العتیق " سے ثابت ہے اور یہ نص عام اور مطلق ہے طہارت وغیرہ کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے پس خبر واحد " الطواف حول البیت مثل الصلاۃ " سے اس نص پر زیادتی کرنا اور طہارت کو شرط قرار دینا درست نہ ہوگا کیونکہ نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہے البتہ خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے ہمارے علماء نے طہارت کو واجب قرار دیا ہے چنانچہ اگر محدث نے طواف کیا تو طواف جائز ہو جائے گا مگر جو نقصان آگیا اسکی تلافی کے

CS CamScanner

لئے دم واجب ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ نسخ نہیں ہے بلکہ بیان ہے اور خبر واحد سے بیان جائز ہے اسلئے انھوں نے طواف زیارہ کیلئے طہارت کو شرط قرار دیا اور کہا کہ اگر محدث نے طواف کیا تو اس کا طواف ادا نہ ہوگا اسی طرح ہمارے علماء نے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں ایمان کی زیادتی کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ کفارۂ قتل میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے،، ومن قتل مومناً خطاءً فتحریر رقبۃ مومنۃ" اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں" فتحریر رقبۃ" مطلق ہے ایمان کی قید نہیں ہے لہٰذا کفارۂ ظہار اور یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے ایمان کی قید کے ساتھ مقید کرنا اور مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگانا درست نہ ہوگا اسلئے کہ ہمارے نزدیک نص پر زیادتی نسخ ہے اور قیاس کے ذریعہ نسخ جائز نہیں ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک نص پر زیادتی چونکہ بیان ہے اور قیاس کے ذریعہ بیان جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک یہ زیادتی جائز ہوگی اور کفارۂ ظہار اور یمین میں بھی رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

وَالَّذِيْ يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَفِيْهَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَهُوَ الزَّلَّةُ لٰكِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ هٰذَا الْبَابِ فِيْ شَيْءٍ لِاَنَّهٗ لَا يَصْلُحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا يَخْلُوْ عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَيَانِ اَنَّهٗ زَلَّةٌ۔

ترجمہ :۔ اور وہ جو سنن قولیہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور وہ چار قسم پر ہیں مباح، مستحب، واجب اور فرض۔ اور ان میں ایک دوسری قسم ہے اور وہ زلّت ہے لیکن وہ اس باب سے نہیں ہے کیونکہ یہ قسم اقتداء کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور ایسے بیان کے ساتھ کہ وہ زلّت ہے اقتران سے خالی نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنف رح سنن قولیہ سے فارغ ہوکر سنن فعلیہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور سنن فعلیہ چونکہ رتبہ میں سنن قولیہ سے کمتر ہیں اس لئے مصنف رح نے اسکی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا والذی یتصل الخ یعنی آپ کے افعال بھی آپکی سنن قولیہ کے ساتھ ملحق ہیں۔ الحاصل اقوال کے بعد افعالِ رسول کا درجہ ہے مگر افعال رسول سے وہ افعال مراد ہیں جو آپ سے بالقصد صادر ہوئے ہوں اگر کوئی فعل آپ سے نیند کی حالت میں یا سہواً صادر ہوا ہو تو اس فعل کی اقتداء نہ ہوگی یعنی اس فعل میں یہ صلاحیت نہ ہوگی کہ اس میں اقتداء کی جائے اسی وجہ سے یہ فعل حسن و قبح کے ساتھ بھی متصف نہیں کیا جائے گا۔ بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال قصدیہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض۔ مباح جیسے کھانا پینا۔ مستحب جیسے تسمیہ فی الوضو۔ واجب جیسے سجدہ سہو۔ فرض جیسے فرض نماز، رمضان کا روزہ یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ تمام اصولیین نے افعال رسول کی تین قسمیں بیان کی ہیں اور واجب کو فرض میں داخل کیا ہے کیونکہ واجب اصطلاحی وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں اضطراب ہو اور نبی علیہ السلام کے حق میں یہ بات متصور نہیں ہے کیونکہ نبی کے حق میں تمام دلائل قطعی ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ افعالِ رسول کی یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے

ذکر نبی کے اعتبار سے اور ہمارے حق میں بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں لہذا ہمارے حق میں واجب متصور ہو سکتا ہے۔
مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چار قسموں کے علاوہ ایک قسم زلت بھی ہے۔ زلت کہتے کہ فعل مباح کا ارادہ کیا ہو مگر بلا ارادہ حرام میں گر پڑے لیکن اس پر مستقر نہ رہے جیسے کوئی شخص راستہ میں چلا مگر گر پڑا اور پھر جلدی ہی کھڑا ہو گیا تو یہ زلت کہلائے گا کیونکہ اس کا ارادہ گرنے کا نہیں تھا اور نہ ہی وہ اس پر مستقر رہا۔ مصنف کہتے ہیں کہ یہ قسم اقتدار کے قبیل سے نہیں ہے یعنی اگر کوئی فعل آپ سے زلت کے طور پر صادر ہوا ہو تو اس کے ساتھ ایسے بیان کا مقترن ہونا ضروری ہے جو اس فعل کے زلت ہونے کو بیان کرے یہ بیان کبھی تو خود فاعل کی طرف سے ہوتا ہے جیسا کہ جب موسیٰ نے ایک قبطی کو تھپڑ مارا اور وہ مر گیا حالانکہ موسیٰ کا ارادہ اس کو جان سے مارنے کا نہیں تھا پس اس کے زلت ہونے کو بیان کرنے کے لئے حضرت موسیٰ نے کہا ہٰذا من عمل الشیطان ، گویا موسیٰ اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور کبھی یہ بیان باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے جیسے جب آدم سے اکل شجرہ کی زلت صادر ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ "

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مصنف نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی ان چار قسموں کو بیان فرمایا جن کی اقتداء کی جاتی ہے اور اس فعل زلت کو بھی ذکر فرمایا جس کی اقتدار نہیں کی جاتی ہے پس مصنف حرام اور مکروہ کو بھی ذکر فرماتے کیونکہ ان میں بھی اقتدار نہیں کی جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ نبی کے افعال میں نہیں پائے جاتے ہیں کیونکہ انبیاء کبائر سے تو جمہور مسلمین کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور صغائر سے ہمارے نزدیک یعنی ماتریدیہ کے نزدیک معصوم ہوتے ہیں اور حرام کبائر میں داخل ہے اور مکروہ صغائر میں داخل ہے الغرض جب ان دونوں کا صدور ممکن نہیں ہے تو ان کو بیان کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

> وَاخْتُلِفَ فِيْ سَائِرِ اَفْعَالِهٖ وَالصَّحِيْحُ مَاقَالَهُ الْجَصَّاصُ رح اَنَّ مَاعَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِيْ بِهٖ فِيْ اِيْقَاعِهٖ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى اَيِّ جِهَةٍ فَعَلَهٗ فَلَنَا فِعْلُهٗ عَلٰى اَدْنٰى مَنَازِلِ اَفْعَالِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ تَوَجَّبَ التَّمَسُّكُ بِهٖ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهٖ بِهٖ

ترجمہ :- اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام افعال کی اقتدار میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح وہ ہے جس کو جصاص نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال جن کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ کسی جہت پر واقع ہیں تو ہم اس کی اسی جہت پر ایقاع میں اقتدار کریں گے اور جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں ہے کہ رسول اللہ ؐ نے ان کو کس جہت پر کیا ہے تو ہمارے لئے آپ کے ادنیٰ مراتب افعال پر اس کا کرنا جائز ہے اور وہ اباحت ہے کیونکہ اتباع اصل ہے پس اس سے استدلال کرنا واجب ہے یہاں تک کہ رسول اللہ ؐ کے ساتھ اس فعل کے خاص ہونے کی دلیل قائم ہو۔

تشریح:۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فعل جو آپ سے سہواً صادر ہوا ہو .... جیسے حالت اقامت میں عصر کی دو رکعت پر آپکا سلام پھیرنا اور وہ فعل جو آپ نے طبعاً کیا ہو جیسے کھانا پینا اور وہ فعل جو آپکے ساتھ مخصوص ہو جیسے تہجد اور چاشت کا واجب ہونا اور چار عورتوں سے زائد کا حلال ہونا ان افعال میں ہم پر اتباع لازم نہیں ہے لیکن ان افعال کے علاوہ دیگر افعال کی اقتدار اور اتباع میں اختلاف ہے چنانچہ ابوبکر دقاق نے کہا کہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کس جہت پر کیا ہے۔ اباحت کے طریق پر یا ندب کے طریق پر یا وجوب کے طریق پر اور امام مالک وغیرہ نے کہا کہ مطلق اتباع واجب ہے جب تک کہ انکار پر دلیل قائم نہ ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول ۔ صاحب حسامی نے کہا کہ صحیح قول امام ابوبکر جصاص کا ہے انھوں نے کہا کہ رسول اللہ کے جن افعال کے بارے میں ہمیں یقین ہو جائے کہ وہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم اسی جہت پر ان افعال میں اقتداء کریں گے یعنی اگر کوئی فعل آپ کے لئے مباح تھا تو ہمارے لئے بھی مباح ہوگا اور اگر آپ کے لئے مندوب تھا تو ہمارے لئے بھی مندوب ہوگا اور اگر آپ کے لئے واجب تھا تو ہم پر بھی واجب ہوگا اور اگر ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ آپ نے کس جہت پر کیا ہے یعنی اباحت کے طور پر کیا ہے یا ندب کے طور پر یا وجوب کے طور پر کیا ہے تو ہم آپ کے افعال کے مراتب میں سے ادنیٰ مرتبہ پر اس کو ادا کریں گے اور ادنیٰ مرتبہ مباح ہے یعنی وہ فعل ہمارے لئے مباح ہوگا کیونکہ حرام اور مکروہ تو آپ کر نہیں سکتے۔ لہٰذا لامحالہ مباح ہوگا اور مباح سمجھ کر ہم آپ کی اقتداء کریں گے۔ دلیل یہ ہے کہ آپ کی اتباع اصل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ پس اس اصل یعنی آپ کے فعل سے استدلال کرنا واجب ہوگا تاوقتیکہ یہ دلیل قائم نہ ہو جائے کہ یہ فعل آپ کے ساتھ مخصوص ہے

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِيْ هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمْعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيْمَا أُبْتُلِيَ بِهٖ وَكَانَ لَا يُقِرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَإِذَا أُقِرَّ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ ذٰلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهٖ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّاْيِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِلْهَامِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِيْ حَقِّهٖ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْ حَقِّ غَيْرِهٖ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ۔

ترجمہ:۔ اور اجتہاد کے ذریعہ احکام شرع کے اظہار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان سنن کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور اس فصل میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد سے عمل کیا کرتے تھے جب آپ کی امید وحی سے منقطع ہو جاتی اس واقعہ میں جس کے ساتھ آپ مبتلا ہوتے۔ اور آپ خطا پر برقرار نہ رہتے تھے پس جب آپکو ان میں سے کسی چیز پر برقرار رکھا جاتا تو یہ حکم پر دلیل قطعی ہوتا اسکے برخلاف آپ کے علاوہ کا بیان بالرائے اور وہ الہام کی نظیر ہے کیونکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حجت قاطعہ ہے اگرچہ آپ کے علاوہ کے حق میں اس صفت پر نہ ہو۔

CamScanner

تشریح:۔ وحی کی دو قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) باطن۔ پھر وحی ظاہر کی تین قسمیں ہیں ایک وہ جو فرشتہ کی زبان سے ثابت ہو اور آپ اسکو سماعت فرمائیں اور آپ کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ یہ جبرئیل ہیں۔ قرآن اسی قبیل سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "قل نزّله روح القدس من ربك بالحق"۔ دوم وہ جو جبرئیل کے بیان کئے بغیر جبرئیل کے اشارہ سے ثابت ہو۔ اسی کیطرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ کیا ہے کہ روح القدس نے میرے دل میں یہ پھونکا ہے "انّ نفسًا لن تموت حتی تستکمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فی الطلب"۔ سوم وہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب پر بطریق الہام ثابت ہوا ہو یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کو اپنے نور سے دکھلا دیا جیسا کہ ارشاد ہے "لتحکم بین الناس بما اراك الله"۔ اور وحی باطن وہ ہے جو احکام منصوصہ میں تامل اور اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے وحی ظاہر چونکہ اختلاف سے پاک ہے اسلئے مصنف نے اسکو بیان نہیں فرمایا ہے البتہ نوع ثانی یعنی وحی باطن کو "ویتصل" سے ذکر فرمایا ہے اور کہا ہے کہ احکام شرع کے اظہار میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ سنن کے ساتھ متصل ہے یعنی جس طرح سنن سے احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح رسول اللہ کے اجتہاد سے بھی احکام شرع کا اظہار ہوتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ جن احکام میں وحی نہیں آتی تھی ان احکام میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے یا نہیں۔ اشعریہ، معتزلہ اور متکلمین نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد نہیں فرماتے تھے اور اجتہاد آپ کا حصہ نہیں تھا۔ ان حضرات نے "وما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی" سے استدلال کیا ہے یعنی نبی علیہ السلام جو بھی فرماتے وہ وحی ہوتا اور جو حکم اجتہاد سے صادر ہو وہ وحی نہیں ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "وما ینطق عن الهوی" قرآن کے بارے میں فرمایا ہے جملہ احکام شرع کے بارے میں نہیں فرمایا ہے اور اصولیین کہتے ہیں آپ اجتہاد فرماتے تھے یہ ابو یوسف سے منقول ہے یہی امام مالک، امام شافعی اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی مسئلہ پیش آتا اور ایک مدت تک مثلاً تین دن تک وحی کا انتظار کرنے کے باوجود وحی نہ اترتی تو آپ اجتہاد فرماتے اور اپنے اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے۔ مجتہد سے خطاء بھی واقع ہوتی ہے لیکن نبی کو اس کی خطاء پر باقی نہیں رکھا جاتا بلکہ اگر اجتہاد میں خطاء واقع ہو جائے تو اس کو بذریعہ وحی فوراً متنبہ کیا جاتا ہے پس اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتہاد کیا اور بذریعہ وحی کسی خطاء پر متنبہ نہیں کیا گیا تو یہ متنبہ نہ کرنا حکم کے صحیح ہونے پر دلیل قطعی ہوگا اس کے برخلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے مجتہدین کہ ان کا رائے اور اجتہاد سے حکم بیان کرنا خطاء کا احتمال رکھتا ہے اور ان کو ان کی خطاء پر متنبہ بھی نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا ان کا اجتہاد حکم کے صحیح ہونے پر دلیل قطعی نہ ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ قطعی ہونے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد آپ کے الہام کی نظیر ہے۔ یعنی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام آپکے حق میں حجت قاطعہ ہے کسی کے لئے اسکی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح آپ کا اجتہاد بھی حجت قاطعہ ہے اس پر بھی یقین کرنا لازم ہے لیکن آپ کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی کا الہام اس درجہ میں نہیں ہے یعنی حجتِ قاطعہ نہیں ہے لہٰذا آپ کے علاوہ کا اجتہاد بھی حجتِ قاطعہ نہ ہوگا۔

وَمِمَّا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللهُ تَعَالَى أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ يَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:۔ اور اس میں سے جو ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ متصل ہوتا ہے آپ سے پہلے لوگوں کی شریعتیں ہیں اور اور اس میں قول صحیح یہ ہے کہ شرائع سابقہ میں سے اللہ اور اللہ کے رسول نے جو کچھ بغیر نکیر کے بیان کیا وہ ہم پر لازم ہوگا اس بنیاد پر کہ وہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ نے کہا انبیاء سابقین کی شریعتیں بھی ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ لاحق ہیں اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمارے نبی علیہ السلام کسی اپنے سے پہلے نبی کی شریعت پر عمل کرتے تھے یا نہیں اکثر متکلمین اور شوافع کی ایک جماعت نے کہا کہ آپ شرائع سابقہ پر عمل نہیں کرتے تھے۔ اسلئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات سے یا دوسرے نبی کی آمد سے ختم ہوگئی ہے لہذا ہم بھی شرائع سابقہ پر عمل نہیں کریں گے اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ شرائع سابقہ پر عمل کرنا ہمارے لئے بھی لازم ہے لیکن اس بنیاد پر کہ ہمارے نبی کی شریعت ہے۔ خواہ وہ شرائع قرآن میں منقول ہوں خواہ اہل کتاب سے منقول ہوں خواہ ان کے علاوہ سے منقول ہوں۔ مصنف نے کہا کہ اس بارے میں صحیح قول یہ کہ اگر شرائع سابقہ میں سے کسی حکم کو اللہ یا اللہ کے رسول نے بغیر نکیر کے بیان کر دیا تو ہم پر بھی عمل کرنا لازم ہوگا لیکن یہ عمل کرنا اس بنیاد پر لازم نہیں ہوگا کہ یہ کسی پہلے نبی کی شریعت ہے بلکہ اس بنیاد پر لازم ہوگا کہ ہمارے نبی کی شریعت ہے اور ہمارے دین کا جز ہے۔ ہمارے اکثر مشائخ کا یہی مذہب ہے۔ اسکی مثال جس کو اللہ نے بغیر نکیر کے بیان کیا ہے "وکتبنا علیھم ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" یہ تمام احکام ہم پر لازم ہیں۔ اور اس کی مثال جس کو نکیر کے ساتھ ذکر کیا ہے "فبظلم من الذین ہادوا حرّمنا علیھم طیبٰتٍ اُحلّت لھم" اور باری تعالیٰ کا قول "وعلی الذین ہادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیھم شحومھما" پھر اس کے بعد فرمایا "ذٰلک جزینٰھم ببغیھم" اس سے معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ہم پر حرام نہیں ہیں کیونکہ ان چیزوں کو ان کی بغاوت اور ظلم کی وجہ سے سزاءً حرام کیا تھا۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ۔

بَابُ مُتَابَعَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْبَرْدَعِيُّ رحمہ تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيفِ وَلِفَضْلِ إِصَابَتِهِمْ فِي نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ أَحْوَالِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِهِ وَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ رحمہ لَا يَجُوزُ

تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيِّ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ وَهٰذَا الْخِلَافُ فِيْ كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ وَاَمَّا اِنِ اخْتَلَفُوْا فِيْ شَيْئٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُو اَقَاوِيْلَهُمْ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَّاْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيْثِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَاَمَّا التَّابِعِيُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِي الْفَتْوٰى يَجُوْزُ تَقْلِيْدُهُ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ

ترجمہ:۔ وہ جس پر سنت کے باب کا ختم واقع ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی متابعت کا بیان ہے ابو سعید بردعی رح نے کہا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے اس کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائیگا کیونکہ سماع کا احتمال ہے اور رسول اللہ م سے واقف ہونے کا احتمال ہے اور اسلئے کہ احوال قرآن کے مشاہدہ اور اسباب قرآن کی معرفت کی وجہ سے نفس رائے میں ان کی اصابت کو فضیلت حاصل ہے اور ابو الحسن کرخی نے کہا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان چیزوں میں جن کا قیاس کے ذریعہ ادراک نہ کیا جاتا ہو۔ اور امام شافعی نے کہا کہ ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی اور یہ اختلاف ہر اس چیز میں ہے جو اُن سے بغیر آپسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اس کے ثابت ہو کہ حکم اس کے قائل کے علاوہ کو نہیں پہنچا اس نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا اور اگر انھوں نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق یہ ہے کہ ان کے اقوال سے تجاوز نہ کرے اور صحابہ کے اقوال میں سے ایک قول دوسرے قول کی وجہ سے تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا اسلئے کہ رائے کی وجہ متعین ہوگئی جب کہ انھوں نے آپس میں حدیث سے استدلال نہ کیا ہو تو صحابی کا قول قیاس کے قائم مقام ہوگا۔ اور بہر حال تابعی اگر فتوی میں صحابی کے مزاحم ہوگیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے بعض کا اختلاف ہے۔

تشریح:۔ مصنف رح جب سنت کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب صحابی کی تقلید کو بیان فرمارہے ہیں۔ تقلید کہتے ہیں دوسرے کا اتباع کرنا اس گمان کے ساتھ کہ وہ حق پر ہے اور خود دلیل میں غور وفکر نہ کرے۔ گویا کہ اس مقلد نے اس کے قول کو اپنے گلے کا قلادہ بنالیا ہے۔ تقلید صحابہ کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابو سعید بردعی رح نے فرمایا ہے کہ مجتہد صحابی کی تقلید کرنا تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر واجب ہے لیکن ایک صحابی کی تقلید کرنا دوسرے صحابی پر واجب نہیں ہے۔ بہر حال تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین پر مجتہد صحابی کی تقلید کرنا واجب ہے اس کے قول یا اس کے مذہب کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائیگا۔ دلیل یہ ہے کہ صحابی کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واقفیت حاصل ہوگی بلکہ اس کے حق میں یہی ظاہر ہے کہ اس نے خبر اور حدیث ہی کی بنیاد پر فتوی دیا ہوگا لہذا صحابی کا یہ قول تابعین اور بعد والوں

کی رائے پر مقدم ہوگا۔ اور اگر یہ بات تسلیم کرلی جائے کہ صحابی کا یہ قول رائے کی بنیاد پر ہے تو صحابی کی رائے اسکے علاوہ کی رائے سے اقوی ہے کیونکہ صحابہ نے ہادی عالم کا مشاہدہ کیا ہے احوال قرآن کا مشاہدہ کیا ہے اور اسباب قرآن کی معرفت ان کو حاصل ہے پس اس اعتبار سے صحابہ کو غیر صحابہ پر فضیلت حاصل ہے اور دوسروں کی رائے کے مقابلے میں ان کی رائے کے لئے یہی وجہ ترجیح ہے۔ الحاصل جسطرح غیر صحابہ کے قیاسات تعارض کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے بلکہ کسی وجہ ترجیح کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح صحابۂ مجتہدین کا قیاس ان کی قوت رائے کی وجہ سے غیر صحابہ کے قیاس سے راجح ہوگا امام ابوالحسن کرخی رح نے کہا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان چیزوں میں جو مدرک بالقیاس نہ ہوں کیونکہ غیر مدرک بالقیاس چیزوں میں یہ بات متعین ہے کہ صحابی نے جو کچھ فتویٰ دیا یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر ہی دیا ہوگا اسلئے کہ کذب ان کے حق میں غیر متصور ہے اور رائے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے پس صحابی کے اس قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے گا جیسا کہ خبر واحد کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے اور اگر وہ حکم جس میں صحابی نے فتویٰ دیا ہے مدرک بالقیاس ہو تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ صحابی کی رائے ہو اور رائے خطا کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ صحابہ خطار سے غیر معصوم ہیں جیسا کہ دیگر مجتہدین، لہٰذا ایسی صورت میں صحابی کے قول سے قیاس کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی رح کا قول جدید اور اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ صحابہ میں کسی کی تقلید نہیں کیجائیگی وہ حکم جس میں صحابی نے فتویٰ دیا ہے خواہ مدرک بالقیاس ہو خواہ مدرک بالقیاس نہ ہو۔ مصنف رح کہتے ہیں کہ تقلید صحابہ کے سلسلہ میں علماء کا مذکورہ اختلاف دو صورتوں میں متحقق ہوگا پہلی صورت تو یہ ہے کہ صحابی نے کچھ کہا مگر اس میں صحابہ سے مخالفت ثابت نہیں ہوئی حتی کہ اگر صحابہ سے مخالفت ثابت ہوگئی تو اس وقت بالاتفاق صحابی کی تقلید کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ مجتہد کو اختیار ہوگا جس پر چاہے عمل کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ بات ثابت نہ ہو کہ ایک صحابی نے کوئی حکم بیان کیا پھر وہ حکم اس کے علاوہ دوسرے صحابی کو پہنچا اس نے تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا چنانچہ اگر یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ دوسروں تک پہنچا اور انھوں نے تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا تو اس صورت میں یہ حکم اجماع سے ثابت ہوگا اور اجماع کی تقلید بالاتفاق واجب ہے لہٰذا اس صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہوگی

مصنف نے صورت اولیٰ کی ضد بیان کرتے ہوئے کہا کہ اگر کسی حکم میں صحابہ کا اختلاف ہوگیا تو بعد کے لوگ انکے اقوال سے تجاوز نہ کریں یعنی صحابہ کے بعد کسی کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ وہ اپنی طرف سے کوئی نیا قول بیان کرے اور صحابہ کے جملہ اقوال کو ترک کردے کیونکہ اس بات پر تمام صحابہ متفق ہوگئے کہ انھیں اقوال میں سے کوئی ایک قول حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان اقوال سے ہٹکر کوئی نیا قول بیان کرنا درست نہ ہوگا۔

ولا یسقط البعض الخ سے ایک وہم کا جواب ہے وہم یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال باہم متعارض ہوگئے تو تمام اقوال کو ساقط کردینا چاہیئے اور جب تمام اقوال ساقط ہوگئے تو مجتہد اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کریگا اگرچہ اس کا اجتہاد صحابہ کے اقوال کے علاوہ ہی کسی قول کو جنم دے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باہمی اختلاف کے باوجود کسی

صحابی کا اپنے قول پر حدیث مرفوع پیش نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے اور جب ان کے پاس کوئی حدیث نہیں ہے تو ان کے اقوال اپنی اپنی رائے سے ہونگے اور ان میں سے ہر ایک کا قول قیاس کے قائم مقام ہوگا پس اقوال صحابہ کا تعارض ایسا ہوگیا جیسا کہ قیاسات کا تعارض اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی وجہ سے قیاسات باطل نہیں ہوتے ہیں بلکہ کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح تعارض کی وجہ سے صحابہ کے اقوال بھی باطل نہ ہونگے بلکہ مجتہد کسی ایک قول کو ترجیح دیکر اس پر عمل کرے گا اور اپنے اجتہاد سے کسی نئے قول کو جنم نہیں دیگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی تابعی کسی فتویٰ میں صحابہ سے مزاحم ہوگیا جیسے شہادت ابن بلااب کے سلسلہ میں حضرت علی کا فتویٰ جواز کا تھا اور قاضی شریح کا فتویٰ عدم جواز کا تھا، تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔

حاصل یہ کہ اگر کسی تابعی کا فتویٰ صحابہ کے زمانے میں ظاہر ہوا جیسے حسن بصری، سعید بن المسیب، علقمہ، نخعی اور امام شعبی وغیرہ تو بعض مشائخ کے نزدیک یہ تابعی صحابہ کے مثل ہے حتی کہ بعد کے مجتہدین پر اس کی تقلید واجب ہے اور بعض نے کہا کہ اسکی تقلید جائز نہیں ہے کیونکہ تابعی نہ تو صحابی کے مثل ہے اور نہ صحابہ کے مرتبہ میں ہے۔

امام ابوحنیفہ رح سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے کہا کہ میں ان کی تقلید نہیں کرونگا وہ بھی آدمی ہیں اجتہاد کرتے ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں اجتہاد کریں گے۔ امام صاحب کا ظاہر مذہب یہ ہی ہے دوسری روایت یہ ہے کہ میں ان کی تقلید کروں گا کیونکہ صحابہ، ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان کو اپنے ہی میں سے شمار کرتے تھے پس جب تابعین کا مرتبہ صحابہ کے مرتبہ کے مانند ہوگیا تو تابعین کی تقلید بھی واجب ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

والحمد للہ فی اولہ وآخرہ وصلے اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّکَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ وَتُبْ عَلَیْنَا اِنَّکَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ

جمیل احمد غفرلہٗ

۱۷ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ یوم جمعہ

فیضِ سُبحانی

شرح اردو

حُسَامِی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم ، دیوبند

مکمل

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ ۔ کراچی

CS CamScanner

فیضِ سُبحانی

شرح اردو

☆ حُسَامِی ☆

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذِ حدیث وتفسیر دارالعلوم ، دیوبند

جلد دوم

قدیمی کتب خانہ ۔ مقابل آرام باغ ۔ کراچی ۱

عنوانات

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بَابُ الْاِجْمَاعِ

(یہ ادلۂ اربعہ میں سے تیسری دلیل) اجماع کا بیان ہے

تشریح: سنت کے مباحث سے فارغ ہوکر یہاں سے فاضل مصنف اجماع کے مباحث ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ لغت میں اجماع کے دو معنیٰ ہیں (۱) عزم اور پختہ ارادہ (۲) اتفاق۔ جب کوئی شخص کسی کام کا عزم کرلیتا ہے تو اسوقت کہا جاتا ہے "اَجْمَعَ فُلَانٌ عَلٰی کَذَا" فلاں نے اس کام کا عزم کرلیا۔ باری تعالیٰ کا قول "فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ" پ ۱۱ ع ۱۳ (تم سب مل کر اپنے کام کا عزم کرو) اسی معنیٰ میں مستعمل ہے۔ اسی معنیٰ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے " لاصیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل" جس شخص نے رات میں روزے کا عزم اور ارادہ نہیں کیا اس کا روزہ (درست) نہیں ہوگا۔ دوسرے معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے " اجمع القوم علیٰ کذا" قوم نے اس کام پر اتفاق کرلیا۔ مذکورہ دونوں معنیٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنیٰ عزم ایک شخص کی طرف سے متصور ہو جاتا ہے لیکن اجماع بمعنیٰ اتفاق کے لئے کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں ایک مخصوص اتفاق کا نام اجماع ہے یعنی "اتفاق المجتہدین الصالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی امر من الامور" کسی ایک زمانے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح، مجتہدین کا کسی واقعہ اور امر پر اتفاق کرلینا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی تعریف میں اتفاق سے اشتراک مراد ہے اور یہ قول، فعل، اعتقاد سب کو شامل ہے یعنی اس امت کے مجتہدین، کسی قول میں شریک ہوں یا فعل میں شریک ہوں یا اعتقاد میں شریک ہوں تمام صورتوں میں اجماع متحقق ہو جاتا ہے۔ اول کو اجماعِ قولی ثانی کو اجماعِ فعلی اور ثالث کو اجماعِ اعتقادی کہا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شے قول کے قبیل سے ہو اور ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس پر اتفاق کریں اور یہ کہیں اَجْمَعْنَا عَلٰی ہٰذَا تو یہ قولی اجماع ہوگا۔ اور اگر کوئی شے فعل کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر عمل شروع کردیں تو یہ فعلی اجماع ہوگا جیسے مضاربت، مزارعت اور شرکت فعلی اجماع سے ثابت ہیں اور اگر کوئی شی اعتقاد کے قبیلہ سے ہو اور تمام مجتہدین اس پر اعتقاد کرلیں تو یہ اعتقادی اجماع ہوگا جیسے شیخین (ابوبکر و عمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اور اگر کسی قول یا فعل یا اعتقاد پر بعض مجتہدین اتفاق کریں اور باقی سکوت کریں حتی کہ مدتِ

تامل گذر جائے اور وہ اس کا رد نہ کریں تو یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے جس کے احناف تو قائل ہیں لیکن امام شافعی قائل نہیں ہیں۔ اجماع کی تعریف میں مجتہدین کی قید لگاکر غیر مجتہدین یعنی عوام کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی امر پر عوام نے اتفاق کر لیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ المجتہدین کو لام استغراق کے ساتھ معرّف فرماکر بعض کے اتفاق سے احتراز کیا ہے۔ چنانچہ کسی امر پر اگر بعض مجتہدین کا اتفاق ہوگیا اور بعض کا نہ ہوا تو یہ اجماع کی تعریف میں داخل نہ ہوگا اور اس کو شرعاً اجماع نہ کہا جائیگا۔ صالحین کی قید لگاکر مجتہدین فاسقین اور مجتہدین مبتدعین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ان لوگوں کا اجماع حجتِ شرعیہ نہیں ہوتا ہے۔ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی قید لگاکر سابقہ امتوں کے مجتہدین کے اجماع سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ اجماع کا حجت ہونا اس امت کی خصوصیات میں سے ہے سابقہ امتوں کے مجتہدین کا اجماع حجتِ شرعیہ شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانے کی قید لگاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اجماع کے تحقق کے لئے ایک زمانے کے مجتہدین کا اتفاق کر لینا کافی ہے الی یوم القیمۃ تمام زمانوں کے تمام مجتہدین کا اتفاق کرنا ضروری نہیں ہے۔

اجماع کی تعریف میں علی امر من الامور کی قید اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ تعریف، قول، فعل، مثبت، منفی، احکام عقلیہ اور شرعیہ سب کو شامل ہو جائے کیونکہ امر کا اطلاق ہر ایک پر ہوتا ہے۔ بعض حضراتِ علماء نے اجماع کو حکمِ شرعی کے ساتھ مقید کیا ہے اور تعریف میں علی امر من الامور کی جگہ علی حکم شرعی ذکر کیا ہے۔

اجماع کے حجت ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ نظّام معتزلی، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں اور اس کے وقوع کو محال قرار دیتے ہیں۔ لیکن جمہور مسلمین اجماع کی حجیت کے قائل ہیں۔ قول اول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ ایک زمانے کے تمام علماء اور مجتہدین کے اقوال کو ضبط کرنا ناممکن ہے اسلئے کہ ان کی تعداد بھی کثیر ہوگی اور ان کے شہروں اور مکانوں میں بھی بُعد ہوگا پس ان کی کثرتِ تعداد، تباعدِ دیار اور تباینِ امکنہ کے ہوتے ہوئے ان کے اقوال کو ضبط کرنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو کسی واقعہ میں پوری امت کے مجتہدین کے قول کی معرفت بھی متعذر اور ناممکن ہوگی اور جب تمام مجتہدین کے قول کی معرفت متعذر اور محال ہے تو کسی امر اور واقعہ پر تمام مجتہدین کا اجماع بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ جمہور مسلمین کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا۔ پ ۵ ع ۱۴۔ اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جبکہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے سب مسلمانوں کے رستے کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اسکو وہی طرف جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اس کو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ نے رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کے اتباع پر وعید بیان فرمائی ہے اور جس چیز پر وعید بیان کی جائے وہ حرام ہوتی ہے لہذا رسول کی مخالفت اور غیر سبیلِ مومنین کا اتباع دونوں باتیں حرام ہونگی اور جب یہ دونوں باتیں حرام ہیں تو ان کی اضداد (یعنی رسول کی موافقت اور سبیلِ مومنین کا اتباع) واجب ہوں گی۔ الحاصل اس آیت سے

سبیل مومنین کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور مومنین کی سبیل اور اختیار کردہ راہ ہی کا نام اجماع ہے لہذا اجماع کے اتباع کا واجب ہونا ثابت ہوگیا اور جب اجماع کا اتباع واجب ہے تو اس کا حجت ہونا ثابت ہوگیا۔ الغرض اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع امت حجت شرعی ہے اور اس کا ماننا فرض ہے۔ دوسری دلیل باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا" اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ حق تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور خلافِ اجماع تفرق ہے لہذا خلافِ اجماع منہی عنہ ہوگا اور جب خلافِ اجماع منہی عنہ ہے تو اجماع مامور بہ اور واجب الاتباع ہوگا، اور جب اجماع واجب الاتباع ہے تو اس کا ماننا لازم ہوگا اور وہ خود حجتِ شرعی ہوگا۔ اجماع کا حجتِ شرعی ہونا احادیث سے بھی ثابت ہے۔

(١) لا تجتمع امتی علی الضلالۃ، میری امت ضلالت پر اتفاق نہیں کرسکتی ہے۔

(٢) لم یکن اللہ لیجمع امتی علی الضلالۃ، اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر اکٹھا نہ کریں گے۔

(٣) ما راٰہ المومنون حسنا فهو عند اللہ حسن۔ جس چیز کو مسلمانوں نے حسن سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی حسن ہے۔

(٤) علیکم بالسواد الاعظم۔ سوادِ اعظم اور غالب اکثریت کا اتباع کرو۔

ایک حدیث میں ہے اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار۔ سوادِ اعظم کا اتباع کرو اسلئے کہ جو الگ ہوا وہ جہنم میں داخل ہوا۔

(٥) ید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار۔ جماعت اللہ کے زیر سایہ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوگا وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

(٦) عن معاذ بن جبل قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذۃ والقاصیۃ والناحیۃ وایاکم والشعاب وعلیکم بالجماعۃ (احمد) شیطان انسان کا بھیڑیا ہے۔ بکریوں کے بھیڑیوں کی طرح ہے۔ اکیلی ہونے والی، الگ ہونے والی اور ایک طرف ہونے والی کو کھا جاتا ہے۔ تم لوگ قبیلوں اور ٹولیوں میں بٹنے سے بچو تم پر جماعت کے ساتھ رہنا لازم ہے۔

(٧) من خرج من الجماعۃ قید شبر فقد خلع ربقۃ الاسلام عن عنقہ۔ جو شخص ایک بالشت کے بقدر جماعت سے ہٹا اس نے اسلام کا پھندہ اپنی گردن سے نکال دیا۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ امت اجتماعی طور پر خطا سے معصوم ہے یعنی پوری امت خطا اور ضلالت پر اتفاق کرلے ایسا نہیں ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اجماعِ امت کا ماننا لازم اور اس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہوگا۔

دلیل عقلی سے بھی اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے اس طور پر کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت دائمی ہے پس اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آجائے جس میں کوئی نص قطعی یعنی کتاب وسنت موجود نہ ہو تو اس کے حکم پر امت کو اجماع کرنا پڑیگا۔ اب اگر اس کے اجماع کو موجبِ قطعیت اور مفید یقین نہ قرار

دیا جائے تو ان سے حق نکل جائے گا اور افرادِ امت خطار میں گر پڑیں گے اور جب ایسا ہو گا تو آپ کی شریعت منقطع ہو جائیگی اور پوری شریعت دائمی نہ ہوگی حالانکہ یہ اخبارِ شرع کے خلاف ہے پس آپ کی شریعت کو دائمی بنانے کے لئے اجماع کے حجتِ قطعیہ ہونے کا قائل ہونا لازم اور واجب ہوگا۔ قول اول کے قائلین کی دلیل ظاہر البطلان ہے کیونکہ اگر جد وجہد کی جائے تو ایک زمانے کے علمار کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں بلکہ عین ممکن ہے خاص طور سے اس زمانے میں۔

اجماع کا رکن دو قسم پر ہے ایک عزیمت دوم رخصت۔ عزیمت تو یہ ہے کہ تمام مجتہدین کسی قول پر اتفاق کریں اور یوں کہیں اجمعنا علیٰ کذا۔ یا کسی فعل کو بالاتفاق شروع کر دیں، اور رخصت یہ ہے کہ بعض مجتہدین کوئی بات کہیں یا کوئی کام کریں اور باقی اس کو سنکر اور دیکھکر سکوت اختیار کریں اور مدتِ تأمل گذر جانے کے بعد اس پر کوئی نکیر نہ کریں۔ اسی کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔ اور یہ احناف کے نزدیک تو حجت ہے لیکن امام شافعی رہ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اجماع کے اہل وہ لوگ ہیں جو مجتہد ہوں اور ان میں نہ ہوائے نفس ہو اور نہ فسق ہو۔ اجماع کی شرط کل کا متفق ہونا ہے چنانچہ انعقادِ اجماع کے وقت ایک کا اختلاف بھی مانعِ اجماع ہوگا جیسا کہ اکثر کا اختلاف مانع اجماع ہوتا ہے۔ بعض معتزلہ نے کہا اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ حق جماعت (اکثریت) کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " ید اللہ علی الجماعت فمن شذ شذ فی النار " یعنی جماعت اللہ کے زیرِ سایہ ہے جو شخص جماعت سے باہر نکلا دوزخ میں داخل ہوا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر ایک دو شخص جماعت سے باہر نکل گیا حق تب بھی جماعت ہی کے ساتھ ہوتا ہے بہرحال حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک آدھ شخص کا اختلاف انعقادِ اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر انعقادِ اجماع کے وقت ایک دو شخص جماعت سے الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا بلکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تحققِ اجماع کے بعد اگر کوئی شخص الگ ہو گیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا یعنی تمام مجتہدین کے ساتھ اتفاق کرنے کے بعد اگر اختلاف کیا تو وہ دوزخ میں داخل ہوگا پس حدیث کے اس مطلب کے بعد اکثریت کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت نہ ہوگا بلکہ کل کے اتفاق سے اجماع کا انعقاد ثابت ہوگا۔ اجماع کا حکم یہ ہے کہ اجماع سے مراد شرعاً علیٰ سبیل الیقین ثابت ہو جاتی ہے۔ اجماع کے سبب کی دو قسمیں ہیں اول داعی الی انعقادِ اجماع یعنی وہ چیز جو انعقادِ اجماع کی دعوت دیتی ہے اور وہ داعی کبھی تو اخبار آحاد یا قیاس سے ہوتا ہے اور کبھی کتاب اللہ سے ہوتا ہے مثلاً امہات اور بنات کی حرمت پر امت مسلمہ کا اجماع ہے اور اس کا سبب باری تعالیٰ کا قول " حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم " ہے اور قبضہ کرنے سے پہلے طعام مشتری کی بیع کے عدم جواز پر اجماع منعقد ہے اور اس کا سبب مسلم ج ۲ کی یہ حدیث ہے ؟ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتی یقبضہ " جس شخص نے اناج خریدا وہ اسکو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے اور چاول میں ربا جاری ہونے پر اجماع منعقد ہو اگر اس کا سبب قیاس ہے یعنی اتحادِ قدر مع الجنس کی وجہ سے چاول کو ان چھ چیزوں پر قیاس کیا گیا جو چیزیں حدیث الحنطۃ بالحنطۃ میں مذکور ہیں۔ علامہ ابن حزم ظاہری نے فرمایا ہے کہ اجماع صرف دلیل قطعی سے منعقد ہو سکتا ہے خبر واحد اور قیاس سے منعقد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ خبر واحد اور قیاس دونوں

خود موجبِ علم ویقین نہیں ہوتے لہٰذا جو چیز (اجماع) ان دونوں سے صادر ہو وہ کیسے موجبِ یقین ہو سکتی ہے حالانکہ اجماع موجبِ یقین ہوتا ہے۔ اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ اجماع خبرِ واحد سے تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن قیاس سے منعقد نہیں ہوگا کیونکہ قیاس کا حجت شرعیہ ہونا اور نہ ہونا ہی مختلف فیہ ہے لہٰذا ایک مختلف فیہ چیز سے اجماع کیسے صادر ہوگا۔ بعض مشائخ احناف نے کہا کہ اجماع قیاس اور خبرِ واحد ہی سے منعقد ہوگا خبرِ متواتر اور کتاب اللہ سے منعقد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ خبرِ متواتر اور کتاب اللہ کی موجودگی میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ دونوں خود حکم ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ دوسری قسم سببِ ناقل ہے یعنی وہ سبب جو ہماری طرف نقل ہو کر آیا ہے مثلاً حدیث کا نقل پس حدیث اور سنت کا نقل کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے حدیثِ متواتر اور کبھی ایسی دلیل سے ہوتا ہے جس میں شبہ ہو جیسے خبرِ مشہور اور اخبارِ احاد۔

جو حضرات اجماع کو حجتِ شرعیہ قرار دیتے ہیں ان میں بھی اختلاف ہے چنانچہ اکثر تو اجماع کو حجتِ قطعیہ قرار دیتے ہیں مگر کچھ حضرات حجتِ ظنیہ ہونے کے قائل ہیں۔

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوٰى فِيْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَى الْهَوٰى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَاْيَ لَهٗ فِي الْبَابِ اِلَّا فِيْمَا يَسْتَغْنِيْ عَنِ الرَّاْيِ

ترجمہ لوگوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا جن حضرات کے ساتھ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان میں کے بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا (معتبر ہے) ہے اور ان میں کے بعض نے کہا اجماع صرف باشندگانِ مدینہ کا (حق) ہے اور ان میں کے بعض نے کہا کہ اجماع صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربار کا (حق) ہے اور ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل، مجتہد علمار کا اجماع حجت ہے اور علمار کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ تادم حیات اس اجماع پر ثابت رہنے کا اعتبار ہے اور نہ اس امر میں اہل ہوائے نفس کی مخالفت کا اعتبار ہے جس امر میں ان کو ہوا کیطرف منسوب کیا گیا ہے اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا اعتبار ہے جن کے لئے اس باب میں رائے نہ ہو مگر اس باب میں جو رائے سے مستغنی ہوتا ہے۔

تشریح صاحب حسامی رح فرماتے ہیں کہ جن حضراتِ علمار کا اجماع معتبر ہے ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ داؤد ظاہری، شیعہ حضرات اور امام احمد رح ایک روایت کے مطابق کہتے ہیں کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے۔

اور انہیں حضرات کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ امام مالک رحمہ سے منقول ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے اور انھیں کو اجماع منعقد کرنے کا حق ہے۔ روافض میں سے فرقہ زیدیہ اور امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا کا اجماع معتبر ہے اور ان کے علاوہ کو اجماع منعقد کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر ہے اور ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کو اجماع منعقد کرنے کا حق حاصل ہے۔ داؤد ظاہری وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس" اور "کذالک جعلناکم امۃ وسطاً لتکون شہداء علی الناس" کے مخاطب صرف صحابہ ہیں کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے نہ کہ معدومین کو اور خطاب اور نزولِ وحی کے وقت صحابہ کے علاوہ سب معدوم اور غیر موجود تھے۔ بہرحال جب وحی اور خطاباتِ شرع کے مخاطب صرف صحابہ ہیں ان کے بعد کے لوگ مخاطب نہیں ہیں تو اجماع منعقد کرنے کے اہل بھی صرف حضرات صحابہ ہوں گے اور انھیں کا اجماع معتبر شمار ہوگا ان کے علاوہ دوسرے حضرات اجماع کے اہل شمار نہ ہونگے اور ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بہت سی احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی ثناء اور تعریف کی ہے مثلاً ایک حدیث میں فرمایا ہے "اصحابی امنۃ امتی" میرے صحابہ میری امت کے حافظ اور نگہداشت رکھنے والے ہیں۔ ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "اصحابی کلھم عدول" تمام صحابہ عادل ہیں۔ ایک حدیث میں ہے "اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم" میرے صحابہ ستاروں کی طرح ہیں ان میں سے جس کی بھی اقتدا کروگے راہ یاب ہوجاؤگے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی احادیث ہیں جو صحابہ کے صدق اور حق پر ہونے کو ظاہر کرتی ہیں۔ پس دونوں جہاں کے آقا صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کے عادل اور صادق ہونے کی شہادت دینا بھی اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ انہیں حضرات کا اجماع معتبر ہوگا ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور کل کا اتفاق عہد صحابہ میں تو ممکن تھا لیکن اس کے بعد ممکن نہیں ہے کیونکہ عہد صحابہ کے بعد مسلمان اطرافِ عالم اور مشارق و مغارب میں پھیل چکے تھے لہٰذا ایسی صورت میں تمام مسلمانوں کے اتفاق کو جاننا ایک امر محال ہے اور جب عہد صحابہ کے بعد تمام مسلمانوں کے اتفاق کو معلوم کرنا امر محال ہے تو عہد صحابہ کے بعد کے حضرات کا اجماع کیسے معتبر ہوسکتا ہے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی پیش کردہ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ خطاب صحابہ کے ساتھ مخصوص ہے ان کے علاوہ کو شامل نہیں ہے غلط اور ناقابل تسلیم ہے۔ کیونکہ اس سے چند خرابیاں لازم آئیں گی پہلی خرابی تو یہ لازم آئے گی کہ جو حضراتِ صحابہ نزولِ وحی کے وقت موجود تھے اگر ان میں سے بعض کا انتقال ہوگیا تو باقی دیگر صحابہ کا اجماع منعقد نہ ہو کیونکہ بعض کی وفات کی وجہ سے یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہ ہوگا حالانکہ اجماع کی صحت کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور جب صحتِ اجماع کے لئے تمام کا اتفاق ضروری ہے اور یہ تمام مخاطبین کا اجماع نہیں ہے تو یہ اجماع حجت بھی نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ یہ اجماع آپ کے نزدیک حجت ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ مذکورہ آیات کے نزول کے بعد جو حضراتِ صحابہ اسلام میں داخل ہوئے ان کا اجماع معتبر نہ ہو کیونکہ یہ حضرات ان آیات کے مخاطب نہیں ہیں حالانکہ ان کا اجماع معتبر ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ صحابہ کے بعد لوگ احکام کے مخاطب

اور مکلف نہ ہوں حالانکہ احکام کے مخاطب جسطرح حضرات صحابہ ہیں اسی طرح ان کے بعد کے لوگ بھی ہیں۔ یہ خرابیاں اس لئے لازم آئی ہیں کہ آپنے مذکورہ آیات کا مخاطب صرف صحابہ کو قرار دیا ہے پس ان خرابیوں سے بچنے کے لئے یہ ہی کہا جائیگا کہ مذکورہ آیات کے مخاطب صرف صحابہ نہیں ہیں بلکہ صحابہ بھی مخاطب ہیں اور بعد کے لوگ بھی مخاطب ہیں اور جب ایسا ہے تو اجماع کا انعقاد صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہوگا۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کی تعریف و توصیف کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو بلکہ بہت سی احادیث اس امت کی عصمت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اجماع کی حجیّت پر استدلال کرتے ہوئے خادم نے سات حدیثیں ذکر کی ہیں۔ نیز اجماع کا حجت ہونا اس امت کی تعظیم اور تکریم ہے اور امت میں صحابہ بھی داخل ہیں اور غیر صحابہ بھی لہذا سب ہی کا اجماع معتبر ہوگا اور صحابہ کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر جد و جہد کی جائے تو تمام علماء کے اقوال کی معرفت ناممکن نہیں ہے بلکہ عین ممکن ہے بالخصوص اس زمانے میں جبکہ ساری دنیا ایک محلہ ہو کر رہ گئی ہے۔ قول ثانی کے قائلین یعنی امام مالک رح وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ مدینہ طیبہ کے بارے میں مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا کما ینفی الکیر خبث الحدید" (رواہ الشیخان) مدینہ طیبہ لوہار کی بھٹی کی طرح ہے مدینہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ اور میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ خطاء بھی ایک قسم کا خبث ہے پس جب مدینہ اور اہل مدینہ سے خبث منفی ہے تو ان سے خطاء بھی منتفی ہوگی اور جب اہل مدینہ سے خطاء منتفی ہے تو ان کا قول صواب اور ان کی متابعت واجب ہوگی اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ جس چیز پر اتفاق کریں گے وہ سب کے لئے حجت ہوگا اور ان کا اجماع اور اتفاق معتبر ہوگا اور دوسری جگہوں کے بارے میں چونکہ اس طرح کی کوئی حدیث نہیں ہے اس لئے دوسری جگہوں کے حضرات کا اجماع اور اتفاق حجت نہ ہوگا اور نہ ہی شرعاً معتبر ہوگا۔ نیز مدینہ طیبہ دار الہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکز علم ہے، دار العلم ہے، مدفن نبی علیہ السلام ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال سے سب سے زیادہ اہل مدینہ واقف ہیں، پس جب مدینہ طیبہ اس قدر خصوصیات پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے باہر نہ ہوگا اور ان کے اجماع سے متجاوز نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اہل مدینہ کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام باتیں مدینہ اور اہل مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں نہ تو مدینہ کے علاوہ دوسرے مقامات کی فضیلت کی نفی کرتی ہیں اور نہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اجماع معتبر اہل مدینہ کے ساتھ مختص ہے کیونکہ مکۃ المکرمہ زادہا اللہ شرفاً بھی بہت سے فضائل پر مشتمل ہے مثلاً بیت الحرام، رکن، مقام ابراہیم، زمزم، حجر اسود، صفا و مروہ، دوسرے مناسک حج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مولد مکہ میں ہی ہیں مگر یہ سب باتیں اس پر دلالت نہیں کرتی ہیں کہ اجماعِ معتبر اہل مکہ کے ساتھ مختص ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کسی جگہ کے لوگوں کے اجماع کے معتبر ہونے میں اس جگہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ علم و اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے اور علم و اجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی اور غربی سب برابر ہیں۔ لہذا اجماع معتبر ہونے میں علم و اجتہاد کا اعتبار ہوگا مدنی یا غیر مدنی کا اعتبار نہ ہوگا۔ تیسرے قول کے قائلین یعنی

فرقہ زیدیہ اور امامیہ کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور عقل تینوں سے استدلال کرتے ہیں۔ کتاب اللہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا "۔ اللہ یہ ہی چاہتا ہے کہ دور کرے تم سے گندی باتیں اے نبی کے گھر والو اور ستھرا کرے تم کو ایک ستھرائی سے۔ اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ باری تعالیٰ نے کلمہ انما (جو حصر کے لئے آتا ہے) کے ذریعہ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس سے مراد خطاء ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ خطاء صرف اہل بیت سے منتفی ہے اور جس سے خطا منتفی ہوتی ہے وہ معصوم عن الخطا ہوتا ہے لہٰذا اہل بیت معصوم عن الخطا ہوں گے اور معصوم عن الخطا کا قول صواب اور درست ہوتا ہے لہٰذا ان کا قول صواب ہوگا اور قول صواب، حجت ہوتا ہے لہٰذا ان کا قول حجت ہوگا۔ بہر حال اس آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل بیت اگر کسی قول یا فعل پر اتفاق کرلیں تو ان کا یہ اتفاق واجماع شرعاً معتبر اور حجت ہے۔ اور اہل بیت کے علاوہ کے بارے میں چونکہ باری تعالیٰ نے اس طرح کی کوئی خبر نہیں دی ہے اس لئے ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا۔ بقول صاحب نامی اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ اور حسنین ہیں کیونکہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چاروں عزیزوں کو ایک چادر میں لیا اور ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا " ہٰؤلاء اہل بیتی "۔ اور حدیث رسول یہ ہے: " انی تارک فیکم الثقلین فما تمسکتم بھما لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی "، میں تم میں دو عظیم چیزیں چھوڑوں گا جب تک تم ان دونوں کو تھامے رکھوگے گمراہ نہ ہوگے۔ ایک کتاب اللہ دوم میرے اہل بیت۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ضلالت سے معصوم ہونا کتاب اللہ اور عترت میں منحصر ہے لہٰذا ان کے علاوہ اور کوئی چیز حجت نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو ثابت ہوگیا کہ صرف اہل بیت کا اتفاق واجماع حجت ہے اور کسی کا اجماع حجت نہیں ہے عقلی دلیل یہ ہے کہ اہل بیت، شرفِ نسب کے ساتھ مختص ہیں اور اسبابِ تنزیل معرفۃ وتاویل اور اقوال رسول وافعال رسول سے یہ ہی حضرات زیادہ واقف ہیں پس اس کرامت اور شرافت کی وجہ سے اہل بیت اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کا اجماع معتبر ہو اور ان کے علاوہ کا اجماع معتبر نہ ہو۔ ہماری طرف سے آیت کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطا مراد نہیں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے بلکہ رجس سے تہمت مراد ہے اور باری تعالیٰ ازواج مطہرات سے تہمت دفع کرنا چاہتے ہیں یعنی باری تعالیٰ نے ازواج مطہرات سے فاحشہ کی تہمت کو دور کیا ہے کیونکہ یہ آیت ازواج مطہرات کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ اوپر کی آیت " یٰنساء النبی لستن کاحد من النساء " اس پر دلالت کرتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا علی، فاطمہ اور حسنین کو چادر میں لیکر ہٰؤلاء اہل بیتی فرمانا ازواج مطہرات کے اہل بیت میں سے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور روافض کے نزدیک اخبار آحاد اس لائق بھی نہیں ہیں کہ ان پر عمل کیا جائے پس جب اخبار آحاد عمل کے لائق نہیں ہیں تو ان سے استدلال کرنا بدرجۂ اولیٰ درست نہ ہوگا اور اگر اخبار احاد پر عمل کرنا اور ان سے استدلال کرنا تسلیم کرلیا جائے تو ہمیں اس کی نقل کا صحیح ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ منقول صحیح یہ ہے " ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنۃ رسولہ " جیسا کہ امام مالک رح نے موطا میں روایت کیا ہے۔

دلیل عقلی کا جواب یہ ہے کہ اجتہاد میں شرفِ نسب کو کوئی دخل نہیں ہے اجتہاد میں تو اہلیتِ نظر اور جودتِ ذہن کا اعتبار

ہے اور یہ باتیں اہل بیت کے علاوہ میں بھی ہو سکتی ہیں اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخالطت کا معاملہ تو یہ بات اہل بیت کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی حاصل تھی جو سفر اور حضر میں آپ کے ساتھ رہتے تھے لہذا اس بنیاد پر صرف اہل بیت کا قول حجت نہ ہوگا بلکہ اہل بیت کی طرح دوسرے لوگوں کا قول اور اجماع بھی حجت ہوگا۔ اور اگر صرف اہل بیت کا قول حجت ہوتا جیساکہ روافض کہتے ہیں تو جنگ صفین کے موقعہ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے مخالفین پر نکیر فرماتے اور یہ کہتے کہ مرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں حالانکہ حضرت علی رضؓ نے نہ یہ فرمایا اور نہ مخالفینِ صحابہ مخالفت سے باز آئے۔ الحاصل یہ قول بھی درست نہیں ہے۔ صحیح قول یہ ہی ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علمار کا اجماع معتبر اور حجت ہے کیونکہ جو دلائل حجیّتِ اجماع کا فائدہ دیتے ہیں وہ عام ہیں اور ہر زمانے کے علمار کو شامل ہیں ان میں نہ اہل مدینہ کی تخصیص ہے نہ اصحابِ نبی اور عترت رسولؐ کی بلکہ اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا عادل ہونا ضروری ہے اسلئے کہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہوتا حالانکہ اجماع حجت ہوتا ہے اور اجماع منعقد کرنے والے حضرات کا مجتہد ہونا ضروری ہے لیکن مجتہد ہونا اس وقت ضروری ہے جبکہ ایسی چیز میں اجماع منعقد کریں جو رائے اور اجتہاد کی محتاج ہو جیسے احکامِ نکاح، احکام طلاق، وغیرہ پس ان امور میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا اور غیر مجتہدین کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اگر کسی ایسی چیز میں اجماع منعقد کرنا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہ ہو جیسے نقل قرآن اور رکعتوں کی تعداد تو اس میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع اور اتفاق ضروری ہے اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو وہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے علمار کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی ایک زمانے کے علمار کی تعداد کثیر ہو یا قلیل، حدِ تواتر کو پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو بہرصورت ان کا اجماع حجت ہوگا یہ ہی جمہور کا مذہب ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں کسی عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں یعنی ان میں ایسا کوئی عدد ذکر نہیں کیا گیا کہ اگر وہ عدد ہوگا تو اجماع حجت ہوگا ورنہ اجماع حجت نہ ہوگا۔ البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین اور ان کے متبعین اجماع کے حجت ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ جائے یعنی اگر مجتہدین کی تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی تو ان کا اجماع حجت ہوگا ورنہ حجت نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ حد تواتر کو پہنچ جانے کے بعد ان کا باطل پر اتفاق کرنا اسی طرح ناممکن ہے جیساکہ خبر کے سلسلے میں ان کا کذب پر اتفاق کرنا ناممکن ہے اور تواتر کی تعداد سے کم میں ان کا جس طرح کذب پر اتفاق کرنا ممکن ہے اسی طرح ان کا باطل پر بھی اتفاق کرنا ممکن ہے اور جب ایسا ہے تو حد تواتر سے کم تعداد کے مجتہدین کا اجماع حجت نہ ہوگا۔ پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر ایک زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کا قول حجت ہوگا اور اس کے قول کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ کیونکہ جب امت میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئیگا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول " إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً " میں امت کا اطلاق ایک شخص یعنی سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر کیا گیا ہے پس جب ایک شخص بھی امت ہے تو وہ نقلی دلیلیں جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں اس ایک کو بھی شامل ہوں گی جیساکہ کثیر کو شامل ہیں۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ ایک کا قول حجت نہ ہوگا کیونکہ

اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے اور اجتماع دو یا دو سے زائد سے متصور ہو سکتا ہے لہذا اجماع کے لئے ایک سے زائد کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نامی فرماتے ہیں کہ یہی قول زیادہ قوی ہے کیونکہ ایک پر امت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اور آیت میں حضرت ابراہیم کو ان کی تعظیم کے خاطر مجازاً امت کہا گیا ہے اور ابراہیم کے بارے میں ان کی تعظیم کی وجہ سے مجاز کے ارتکاب سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ مجاز کا ارتکاب کیا جائے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجانا شرط نہیں ہے دراصل اس بارے میں چار قول ہیں۔ پہلا قول جس کے قائل جمہور علماء ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے یہ بات ہرگز شرط نہیں ہے کہ تمام مجتہدین کسی حکم پر اتفاق کرنے کے بعد مرجائیں بلکہ اگر انھوں نے کسی امر پر اتفاق کیا اور ابھی اس اتفاق پر ایک ساعت گذری ہے اور تمام مجتہدین بقید حیات ہیں تو بھی یہ اجماع منعقد ہو جائے گا حتیٰ کہ خود ان مجتہدین کے لئے اور ان کے علاوہ کے لئے اس اجماع سے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ دوسرا قول جس کے قائل امام احمد بن حنبل ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے کسی حکم پر اتفاق کرنے والے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہے چنانچہ اجماع کرنے والے مجتہدین میں سے اگر ایک مجتہد بھی زندہ ہے تو یہ اجماع منعقد شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ مجتہدین کے اتفاق کرنے کے بعد تمام مجتہدین کے لئے بھی اس اجماع سے رجوع کرنا جائز ہے اور بعض کے لئے بھی بلکہ اجماع کرنے والوں کے علاوہ کے لئے بھی اس اجماع کی مخالفت کرنا جائز ہے لیکن جب تمام مجتہدین وفات پاچکے تو اب ان کا اجماع منعقد شمار ہوگا اور کسی کے لئے اس سے مخالفت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ تیسرا قول جس کے قائل ابو اسحٰق اسفرائی اور صاحب الاحکام ہیں یہ ہے کہ انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا اجماعِ سکوتی میں تو شرط ہے لیکن اس کے علاوہ میں شرط نہیں ہے۔ چوتھا قول جس کے قائل امام الحرمین ہیں یہ ہے کہ اجماع کی سند اور بنیاد اگر قیاس ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط ہوگا اور اگر اس کی سند اور بنیاد نص قطعی ہے تو اس کے انعقاد کے لئے تمام مجتہدین کا مرجانا شرط نہ ہوگا بلکہ ان کی زندگی میں بھی وہ اجماع منعقد شمار ہوگا۔

ولا لمخالفة اہل الہویٰ الخ سے مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اہل ہویٰ اور خواہشاتِ نفس کا اتباع کرنے والوں کو جس چیز کی وجہ سے ہویٰ اور ضلالت کی طرف منسوب کیا گیا ہو اس چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی مثلاً جب حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا تو اس میں روافض کی مخالفت معتبر نہ ہوگی یعنی ان کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی کیونکہ روافض کو رفض کی طرف اسی لئے منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ ابوبکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ ہاں اگر روافض نے فضیلت ابوبکر کے علاوہ کسی دوسرے مسئلے میں مخالفت کی تو ان کی مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہو تو یہ کافر کے مانند ہوگا اور اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت کا عقیدہ رکھنے والا اور روافض میں سے وہ لوگ جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں اور مستحق نبوت آنحضرت م کو نہ مان کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مانتے ہیں

اور اگر اس کی بدعت مفضی الی الکفر نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں۔ پہلا قول تو یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس کا قول خود اس کے حق میں تو معتبر ہوگا لیکن اس کے علاوہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا یعنی اگر تمام مجتہدین نے کسی امر پر اتفاق کیا اور مجتہد مبتدع نے اس اتفاق کی مخالفت کی تو مجتہدین کا اتفاق اس پر تو حجت نہ ہوگا البتہ اس کے علاوہ پر حجت ہوگا شمس الائمہ رہ نے فرمایا کہ صاحب بدعت اگر بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہ دیتا ہو البتہ خود بدعت میں مشہور ہو تو جس چیز کی وجہ سے اسکو مبتدع اور ضال قرار دیا گیا ہے اس میں اس کا قول معتبر نہ ہوگا یعنی اس چیز میں اس کی مخالفت معتبر نہ ہوگی اور اجماع کے لئے مضر نہ ہوگی لیکن اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں اس کا قول معتبر ہوگا اور اس کی مخالفت انعقاد اجماع کے لئے مضر ہوگی۔ یہی چوتھا قول ہے اور اسی کے قائل صاحب حسامی ہیں۔

ولا بمخالفۃ من لا رائی لہٗ سے فاضل مصنف نے بیان کیا کہ وہ احکام جو اجتہاد اور رائے سے مستغنی ہیں یعنی ان میں اجتہاد اور رائے کی ضرورت نہیں پڑتی جیسے نقلِ قرآن اور رکعات کی تعداد تو ان میں عوام اور غیر مجتہدین کا قول معتبر ہوتا ہے حتی کہ عوام میں سے اگر ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا لیکن جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے ان احکام میں عوام کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتی کہ ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہوجائے گا۔ اس کے علاوہ دو قول ہیں ایک تو یہ کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا بلکہ مجتہدین کا قول معتبر ہوگا یہی جمہور کا مذہب ہے کیونکہ عامی آدمی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے لہٰذا اس پر مجتہد کے قول کو قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کے لئے مجتہد کی مخالفت جائز نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ اور تابعین اس بات پر متفق ہیں کہ انعقادِ اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت معتبر نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام پوری زمین پر آباد ہیں اور وہ سب غیر معروف ہیں لہٰذا ان کو ضبط کرنا اور ان کے اقوال پر اطلاع پانا ناممکن ہے۔ پس اگر انعقادِ اجماع کے لئے عوام کی موافقت کو شرط قرار دیدیا جائے تو اجماع کبھی منعقد نہ ہوسکے گا۔ صاحب نامی نے اسی قول کو حق قرار دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ عوام کا قول مطلقاً معتبر ہوگا کیونکہ عوام بھی امتِ محمدیہ میں سے ہیں اور عصمت پوری امت کے لئے ثابت ہے نہ کہ بعض یعنی مجتہدین کے لئے۔

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْاَقْوٰى اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِاَنَّهٗ لَا خِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ الَّذِیْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِاَنَّ السُّكُوْتَ فِى الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِىْ هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ

لَا يُبْطِلُ قَوْلَهٗ وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ

ترجمہ پھر اجماع کے چند مرتبیں ہیں سب سے قوی صحابہ کا صریحی اجماع ہے کیونکہ اس قسم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اس وجہ سے کہ صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء (بھی داخل) ہیں۔ پھر وہ اجماع جو بعض صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو کیونکہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت کرنے میں تصریح سے کم درجہ ہے۔ پھر ان لوگوں کا اجماع جو صحابہ کے بعد کے ہیں ایسے حکم پر جس میں پہلے لوگوں (صحابہ) کا قول مختلف فیہ ظاہر نہ ہوا ہو۔ پھر ان کا اجماع ایسے قول پر جس قول میں ان سے پہلے لوگ (صحابہ) اختلاف کرنے والے ہوں۔ پس اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ بعض علماء نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے گذر چکا ہو اور اس میں بھی حجت ہے جسمیں اختلاف پہلے نہ گذرا ہو لیکن اجماع اس میں جس میں اختلاف پہلے نہیں گذرا ہے حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہے اور اس میں جس میں اختلاف گذر چکا ہے حدیث صحیح واحد کے مرتبہ میں ہے۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اجماع کے متفاوت مرتبے ہیں یعنی جس طرح نصوص میں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مراتب میں تفاوت ہے اور خبر متواتر، مشہور اور خبر واحد کے مراتب میں تفاوت ہے اسی طرح اجماع کی مختلف اقسام کے درمیان بھی مراتب کے اعتبار سے تفاوت ہے۔ چنانچہ سب سے زیادہ قوی صحابہ کا تصریحی اجماع ہے اس طور پر کہ تمام صحابہ نے زبان سے تصریح کرتے ہوئے کہا "اجمعنا علیٰ کذا" ہم سب نے فلاں امر پر اجماع کرلیا اور اجماع کی یہ قسم سب سے زیادہ قوی اسلئے ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جماعت صحابہ میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں اور عترت رسول بھی۔ گویا یہ اجماع اہل مدینہ عترتِ رسول اور صحابہ سب کی طرف سے منعقد کیا گیا ہے اور سب نے اس کی صراحت کر دی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اجماع مفیدِ یقین ہونے میں آیت اور حدیث متواتر کے مانند ہوگا اور جس طرح آیت اور حدیث متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے اسی طرح اجماع کی اس قسم کا منکر بھی کافر ہوگا۔ اجماع کی اس قسم کی مثال صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے کیونکہ خلافتِ صدیق پر تمام صحابہ کا اجماع ہے اور تمام صحابہ میں اہل مدینہ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء بھی شامل ہیں۔ پھر دوسرے مرتبہ پر وہ اجماع ہے جو بعض حضرات صحابہ کی تصریح اور باقی کے سکوت سے ثابت ہوا ہو۔

یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر بعض حضرات صحابہ نے تصریح کی ہو اور پھر وہ حکم اس زمانے کے حضرات علماء کے درمیان پھیل گیا ہو اور اس مسئلہ میں غور وفکر کی مدت گذر گئی ہو اور کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک یہ بھی اجماع کہلائے گا مگر اس کا نام اجماع سکوتی ہوگا اور یہ اجماع پہلی قسم کی بہ نسبت کم رتبہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کے اجماع کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے حالانکہ پہلی قسم کے اجماع کا منکر کافر ہے اس کے کم رتبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صریحی قول بھی تقریر حکم اور اثباتِ حکم پر دلالت کرتا ہے اور سکوت بھی اس پر دلالت کرتا ہے مگر صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہوتی ہے اور سکوت کی دلالت کم واضح ہوتی ہے پس چونکہ صریحی قول کی دلالت زیادہ واضح ہے اسلئے تمام صحابہ کے صریحی قول سے جو اجماع منعقد ہوگا وہ اقویٰ ہوگا۔ اور سکوت کی دلالت چونکہ کم واضح ہے اس لئے سکوت کے ذریعہ جو اجماع منعقد ہوگا وہ اس کی بہ نسبت کم رتبہ ہوگا۔ اجماع سکوتی کے اجماع صحیح اور حجت ہونے پر جمہور کی دلیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کی طرف سے تکلم دشوار بھی ہے اور غیر معتاد بھی بلکہ عادت یہ ہے کہ بڑے حضرات فتویٰ دیتے ہیں اور باقی سب اس کو تسلیم کرتے ہیں پس اختلاف ظاہر کرنے سے ان کا سکوت ان کے اتفاق کی بیّن دلیل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اس کا حکم تلاش کرنے اور اجتہاد کرنے کی طرف دوڑتے ہیں اور جو حکم ان کے نزدیک حق ہوتا ہے اس کو ظاہر کرنے سے دریغ نہیں کرتے پس جب ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب اس حکم پر راضی ہیں اور جب ایسا ہے تو ان کا یہ سکوت تصریح کے مرتبہ میں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مجتہد پر یہ بات واجب ہے کہ اس کے نزدیک جو بات حق ہو اس کو وہ ظاہر کرے پس جب اس نے سکوت کیا تو گویا یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے اسلئے کہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ بات مجتہد سے خاص کر صحابہ سے بعید ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب کرے۔ حضرت امام شافعی رح سے منقول ہے کہ ان کے نزدیک اجماع کی یہ قسم شرعاً اجماع نہیں ہے اور نہ یہ اجماع حجت ہے۔ یہی قول علمائے احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا ہے اور اسی کے قائل داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ ہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ سکوت ہمیشہ موافقت اور رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت کی وجہ سے انسان ساکت ہوجاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ عَول کے قائل تھے جب آپ نے اس سلسلہ میں مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے آپ کی رائے کے سامنے سکوت کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما عَول کا انکار کرنے لگے تو ان سے کہا گیا کہ آپ نے عمر کے زمانے میں اپنا قول کیوں ظاہر نہ کیا۔ اس پر ابن عباس نے کہا، کان رجلاً مھیبًا، عمر بڑے باہیبت اور بارعب آدمی تھے میں ان کی ہیبت کی وجہ سے اپنا قول ظاہر نہ کرسکا۔ کبھی آدمی اس لئے بھی سکوت اختیار کرلیتا ہے کہ قائل، عمر یا مرتبہ یا اجتہاد میں اس سے بڑا ہے اور سکوت کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ساکت رہنے والے صحابہ جہاد یا رعایا کے امور میں مصروف ہونے کی وجہ سے غور وفکر نہ کرسکے ہوں۔ پھر جب انھوں نے اس مسئلہ میں غور وفکر کیا تو وہ کسی نتیجہ پر پہنچے بغیر متفرق ہوگئے۔ اور کبھی فتنہ اور فساد کے خوف کی وجہ سے بھی انسان سکوت اختیار کرلیتا ہے۔ بہرحال ان احتمالات

کے ہوتے ہوئے سکوت موافقت اور رضامندی کی دلیل نہ ہوگا اور جب سکوت رضامندی کی دلیل نہیں ہے تو اجماع سکوتی شرعی اجماع اور حجت شرعیہ بھی شمار نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن مجتہدین محققین کے احوال پر نظر کرتے ہوئے خلاف ظاہر ہیں لہٰذا ان احتمالات کا اعتبار نہ ہوگا اور رہا ابن عباس کا واقعہ تو وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ حق کے سامنے سرخم کر دیا کرتے تھے اور بہت سے صحابہ نے بہت سے معاملات میں حضرت عمرؓ سے بڑا اختلاف کیا ہے پس یہ کہنا کہ ابن عباس حضرت عمرؓ کی ہیبت کی وجہ سے خاموش ہوگئے تھے سراسر غلط ہے۔ پھر تیسرے مرتبہ میں تابعین یا بعد والوں کا ایسے حکم پر اجماع ہے جس حکم میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو یعنی تابعین نے جس حکم پر اجماع کیا ہے وہ حکم صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو بلکہ اس حکم کے سلسلے میں صحابہ کا کوئی قول ہی ظاہر نہ ہوا ہو نہ موافق نہ مخالف اور نہ مختلف فیہ۔ جیسا کہ استصناع کی صحت پر تابعین کا اجماع ہے استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کو بنوانا، کوئی چیز بنانے کے لئے کہنا مثلاً کسی نے جوتا بنانے والے سے کہا کہ میرے لئے جوتا بنا دو اس نے قیمت بتادی معاملہ طے ہوگیا۔ عقد بیع کے وقت مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عقلاً یہ بیع درست نہ ہونی چاہئے تھی لیکن تابعین کے زمانے میں اس بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہوگیا اور صحابہ کے زمانے میں صحابہ کی طرف سے نہ تو اس حکم استصناع کے موافق قول ظاہر ہوا اور نہ مخالف اور نہ ہی اس حکم میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا پس یہ اجماع خبر مشہور کے مرتبے میں ہے اور خبر مشہور کی طرح مفید یقین تو نہیں ہے البتہ مفید طمانینت ہے۔ طمانینت، ظن سے تو بڑھ کر ہے لیکن یقین سے کمتر ہے۔ اجماع کی یہ قسم تیسرے مرتبہ پر اس لئے ہے کہ جو حضرات اجماع کا حق صرف صحابہ کو دیتے ہیں ان کے نزدیک صحابہ کے بعد والوں کا اجماع، اجماعِ شرعی اور حجتِ شرعی شمار نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو اجماع کی یہ قسم مختلف فیہ ہوگی اور صحابہ کا اجماع متفق علیہ ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ مختلف فیہ، متفق علیہ سے کمتر ہوتا ہے لہٰذا اجماع کی یہ قسم صحابہ کے اجماع سے کمتر اور کم رتبہ ہوگی۔ پھر چوتھے مرتبہ پر تابعین کا ایسے قول پر اجماع ہے جس قول میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہ چکا ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں کسی حکم کے سلسلہ میں دو قول تھے پھر تابعین نے ان میں سے ایک قول پر اجماع کر لیا مثلاً ام ولد کی بیع حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ناجائز تھی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز تھی پھر عہد صحابہ کے بعد تابعین نے عدم جواز یعنی عمرؓ کے قول پر اتفاق کر لیا پس اجماع کی یہ قسم سب سے کمتر اور کم رتبہ ہے چنانچہ اجماع کی یہ قسم خبر واحد کے مانند ہے اور خبر واحد کی طرح موجب عمل تو ہے لیکن موجب یقین نہیں ہے۔ اجماع کی اس قسم کے سب سے کمتر ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا کہ اجماع کی اس قسم میں علماء کا اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض علماء مثلاً اصحاب ظواہر امام احمد بن حنبل رہ وغیرہ نے فرمایا کہ اجماع کی یہ قسم شرعی اجماع اور حجت نہیں ہے بلکہ یہ حکم جس طرح اس اجماع سے پہلے اجتہادی اور مختلف فیہ تھا اسی طرح اس اجماع کے بعد بھی اجتہادی اور مختلف فیہ رہے گا اور ایک شخص کے لئے اس بات کی اجازت ہوگی کہ وہ اس اجماع کو ترک کردے اور دوسرا قول جو اس اجماع کے خلاف ہے اس کو قبول کر لے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی اس قسم میں پوری امت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا۔ اس طور پر کہ جس صحابی کے قول پر تابعین نے اجماع منعقد نہیں کیا ہے وہ صحابی اس اجماع کا مخالف ہوگا۔

اور وہ مخالف صحابی اگرچہ وفات پاچکا ہے لیکن مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے بلکہ مرنے کے بعد بھی اس کا قول معتبر اور موجود ہوتا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو مذاہب متقدمہ (مثلاً ائمہ اربعہ کے مذاہب) کا باطل ہونا لازم آئیگا حالانکہ ایسا نہیں ہے بہرحال جب مخالف کی موت سے اس کا قول باطل نہیں ہوا تو قول مجمع علیہ پر پوری امت کا اتفاق حاصل نہ ہوسکا حالانکہ پوری امت کا اتفاق اجماع کے لئے شرط ہے اور جب اجماع کی شرط نہیں پائی گئی تو اجماع بھی منعقد نہ ہوا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اجماع کی یہ قسم اجماع نہیں ہے۔ لیکن اکثر احناف اور اکثر شوافع، امام محمد اور امام ابوحنیفہ رح اور خود مصنف حسامی کے نزدیک انعقادِ اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے۔ وہ حکم مجمع علیہ خواہ عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو خواہ مختلف فیہ نہ رہا ہو دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ وہ دلائل نقلیہ جو اجماع کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں عام ہیں اور دونوں کو شامل ہیں ہاں ان دونوں کے درمیان اتنا فرق ضرور ہے کہ وہ حکم جس پر تابعین نے اجماع کیا ہے اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ نہ رہا ہو تو یہ اجماع حدیث مشہور کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ اس کا منکر ضال تو ہوگا لیکن شبۂ اختلاف کی وجہ سے کافر نہ ہوگا اور اگر صحابہ کے درمیان مختلف فیہ رہ چکا ہو تو یہ اجماع حدیثِ صحیح واحد کے مرتبہ میں ہوگا چنانچہ یہ اجماع موجبِ عمل تو ہوگا لیکن مفیدِ یقین نہ ہوگا، بلکہ مفیدِ ظن ہوگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ۔

ترجمہ اور جب ہماری طرف صحابہ کا اجماع منتقل ہوا اس حال میں کہ اس اجماع کی نقل پر ہر زمانے کے علماء کا اجماع ہے تو وہ اجماعِ صحابہ، حدیث متواتر کو نقل کرنے کے معنی میں ہوگا اور جب خبر واحد کے ساتھ منتقل ہوکر آیا تو وہ اجماعِ صحابہ حدیث کو آحاد کے ساتھ نقل کرنے کے مانند ہوگا اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب آحاد کے ساتھ منتقل ہوکر آیا تو یہ موجبِ عمل ہوگا نہ کہ موجبِ علم اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح جب فاضل مصنف اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب یہاں سے اس اجماع کو بعد والوں کی طرف نقل کرنے کی کیفیت اور نقل کے اعتبار سے اس کے مراتب کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر صحابہ کا منعقد کردہ اجماع ہم تک نقل ہوکر آئے تو اس کے نقل ہونے کی دو صورتیں

ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ اسکو نقل کرنے پر ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہو یعنی ہر زمانے کے علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو جیسا کہ ابو بکر رض کی خلافت پر صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع ہم تک نقلِ متواتر کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ہر زمانے کے تمام علماء نے اس کو نقل نہ کیا ہو بلکہ آحاد وافراد نے یعنی تواتر کی تعداد سے کم تعداد نے اسکو نقل کیا ہو جیسا کہ عبیدہ سلمانی نے کہا کہ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھنے پر، فجر کی نماز اسفار میں ادا کرنے پر، ایک بہن کی عدت میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کے حرام ہونے پر اور خلوتِ صحیحہ کی وجہ سے مہر کے مؤکد ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ پہلی صورت میں اجماعِ صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث متواتر کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیثِ متواتر موجبِ یقین اور موجبِ عمل ہوتی ہے اور اس کا منکر کافر قرار دیا جاتا ہے اسی طرح یہ اجماع بھی موجبِ یقین اور موجبِ عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر ہوگا اور دوسری صورت میں اجماعِ صحابہ کا منقول ہو کر آنا ایسا ہوگا جیسا کہ حدیث واحد صحیح کا منقول ہو کر آنا یعنی جس طرح حدیثِ واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے تو قطعی اور یقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے لیکن چونکہ خبرِ آحاد کے ساتھ منقول ہو کر آئی ہے اس لئے یہ حدیث ظنی ہوگی، موجب عمل ہوگی اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہوگا کیونکہ وہ خطاء سے معصوم امت کی طرف منسوب ہے مگر چونکہ خبرِ آحاد کے ساتھ نقل ہو کر آیا ہے اسلئے یہ اجماع ظنی ہوگا، موجبِ عمل ہوگا اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا البتہ قیاس کے ساتھ متعارض ہونے کی صورت میں یہ اجماع اکثر علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ حدیثِ واحد صحیح، قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ جمہور علماء کے مذہب کے مطابق قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے اور اجماع اور حدیث واحد صحیح اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا اجماع اور حدیث واحد صحیح قیاس پر مقدم ہونگے

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نقل اجماع کے سلسلے میں حدیث متواتر کے ساتھ بھی تمثیل ذکر فرمائی ہے اور حدیث واحد صحیح کیساتھ بھی۔ لیکن حدیث مشہور کے ساتھ تمثیل ذکر نہیں فرمائی اسکی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نقلِ اجماع کے سلسلے میں تواتر اور آحاد کا تحقق تو ہو سکتا ہے لیکن شہرت کا تحقق نہیں ہو سکتا کیونکہ مشہور وہ ہے جو عہد صحابہ میں حد تواتر کو نہ پہنچا ہو اور پھر عہد صحابہ کے بعد حد تواتر کو پہنچ گیا ہو۔ مگر یہ بات اجماع کے اندر متحقق نہیں ہو سکتی ہے اسلئے کہ اجماع نبی علیہ السلام کے زمانے میں منعقد نہیں ہوتا کہ یوں کہا جائے کہ عہد صحابہ میں یہ اجماع حد تواتر سے کم تعداد کے ساتھ منقول ہو کر آیا ہے پھر اس کے بعد تواتر کے ساتھ منقول ہوا ہے بلکہ اجماع کا آغاز صحابہ کے زمانے سے ہوا ہے اور پھر صحابہ کے بعد ہی دو طرح سے نقل کیا جا سکتا ہے آحاد کے ساتھ یا تواتر کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو فاضل مصنف نے ان دونوں کو تمثیل کے طور پر ذکر فرما دیا اور مشہور کو ذکر نہیں کیا۔

بَابُ الْقِيَاسِ

(یہ) قیاس کا باب ہے۔

تشریح قیاس کے لغوی اور شرعی معنی تو خود مصنف رح بیان کریں گے لیکن اس سے پہلے یہ بیان کرنا ضروری

ہے کہ قیاس آیا حجت شرعی ہے یا حجت شرعی نہیں ہے عامۃ العلماء کا مذہب تو یہی ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے اور موجب عمل ہے لیکن روافض، خوارج اور بعض معتزلہ حجیتِ قیاس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرینِ قیاس اپنے قول پر تین دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ باری تعالٰی نے فرمایا ہے "نزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شیٔ" ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔ اور ایک جگہ ہے "ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین" یعنی رطب و یابس ہر چیز کتاب اللہ میں موجود ہے منکرینِ قیاس کہتے ہیں کہ جب ہر چیز کتاب میں موجود ہے تو قیاس کی کیا ضرورت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل ایک زمانے تک راہ راست پر رہے یہاں تک کہ فتوحات کی وجہ سے جب ان میں قیدیوں کی نسل بڑھی تو انھوں نے موجودہ احکام پر غیر موجود احکام کو قیاس کرنا شروع کر دیا جس سے وہ خود تو گمراہ ہوئے ہی دوسروں کو بھی گمراہ کر دیا۔ قیاس کرنے پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا بنو اسرائیل کی مذمت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد چونکہ عقل پر ہوتی ہے اس لئے اس کی اصل ہی میں شبہ ہے کیونکہ یقینی طور پر کوئی نہیں بتاسکتا کہ اس حکم کی علت وہی ہے جس کو ہم نے قیاس سے نکالا ہے پس جب قیاس کی اصل ہی میں شبہ ہے تو قیاس حجتِ شرعی کیسے ہوسکتا ہے۔ ہماری طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ قیاس سے مستقل طور پر علیحدہ کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاتا ہے بلکہ قرآن میں جو احکام مذکور ہیں قیاس ان کو ظاہر کرتا ہے یعنی قیاس مُثبِتِ احکام نہیں ہوتا بلکہ مُظہرِ احکام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو قرآن میں ہر چیز موجود ہونے کے باوجود قیاس کی ضرورت ہے اور قیاس قرآن کے منافی نہیں ہے۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ بنو اسرائیل کا قیاس سرکشی اور عناد کے طور پر تھا اس لئے ان کی مذمت کی گئی اور ہمارا قیاس احکام شرعیہ کے اظہار کے لئے ہے لہٰذا ہمارا قیاس مذموم نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ علت میں شبہ کا ہونا اگرچہ علم ویقین کے منافی ہے لیکن عمل کے منافی نہیں ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ عمل واجب ہو اور علم یقینی حاصل نہ ہو۔ عامۃ العلماء کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالٰی نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار۔ اعتبار کہتے ہیں شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا اور اسی کا نام قیاس ہے گویا اس آیت میں شے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے یعنی قیاس کا امر کیا گیا ہے پس جب اس آیت میں قیاس کا امر کیا گیا ہے تو قیاس کا حجت ہونا خود بخود ثابت ہوگیا ورنہ اس امر کا عبث ہونا لازم آئیگا۔ دوسری دلیل حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین بعث معاذاً الی الیمن قال بم تقضی قال بکتاب اللہ قال فان لم تجد قال بسنۃ رسول اللہ قال فان لم تجد قال اجتہد برائی فقال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی رسولہ" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ کو یمن کا حاکم بناکر بھیجا تو دریافت کیا اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کروگے۔ انھوں نے جواب دیا کتاب اللہ سے۔ آپ نے سوال کیا اگر تم کتاب اللہ میں فیصلہ نہ پاؤ تو کس چیز سے فیصلہ کروگے۔ انھوں نے عرض کیا سنت رسول سے۔ آپ نے پھر پوچھا اگر تم سنت رسول میں بھی نہ پاؤ تو کیا کروگے عرض کیا پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اجتہاد نام ہے قیاس کا۔ یہ سنکر آپ نے ارشاد فرمایا خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے رسول کے قاصد کو اسی بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول خوش ہے۔ ملاحظہ فرمایئے اگر قیاس حجتِ شرعی

نہ ہوتا تو آپ معاذ کا قول " اجتہد برأی " فوراً رد فرمادیتے، لیکن آپ نے رد نہیں فرمایا بلکہ اس قول پر اللہ کا شکر ادا کیا
پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کے اس قول کو رد نہ کرنا بلکہ اللہ کا شکر ادا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قیاس حجت شرعی ہے
حدیث معاذ پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فان لم تجد فی کتاب اللہ، قرآن کی آیت
ما فرطنا فی الکتاب من شیٔ " کے معارض ہے کیونکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی حکم اور کوئی چیز ایسی نہیں جو کتاب میں موجود
نہ ہو اور حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض احکام کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نہ پانے
سے اس میں موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ کتاب اللہ ہی کے اندر موجودہ احکام جو ظاہری نظر سے معلوم نہیں ہوتے بذریعہ
قیاس ان کا استنباط کیا جاتا ہے۔ جمیل احمد سکروڈھوی

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَ التَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ
أَيْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِيْرَ الْآخَرِ وَالْفُقَهَاءُ إِذَا أَخَذُوْا حُكْمَ الْفَرْعِ
مِنَ الْأَصْلِ سَمَّوْا ذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ
وَالْعِلَّةِ

ترجمہ باب قیاس، نفس قیاس، شرط قیاس، رکن قیاس، حکم قیاس اور دفع قیاس پر مشتمل ہے
بہرحال اول تو قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے قس النعل بالنعل۔ ایک جوتے کا دوسرے
جوتے کے ساتھ اندازہ کر، اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے مساوی بنا۔ اور فقہا نے جب فرع کا حکم اصل
سے لیا تو انہوں نے اس لینے کا نام قیاس رکھا کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ
اندازہ کیا ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کے باب میں چند چیزیں ذکر کی گئی ہیں (۱) قیاس کی لغوی اور
شرعی تعریف، عبارت میں نفس قیاس سے مراد یہی ہے (۲) قیاس کی شرط یعنی وہ چیز جس پر قیاس
کی صحت موقوف ہے (۳) قیاس کا رکن۔ رکن سے مراد وہ علت ہے جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو۔
(۴) قیاس کا حکم، یعنی وہ اثر جو قیاس سے ثابت ہوتا ہے (۵) دفع قیاس یعنی احناف کی طرف سے بیان کردہ علل
مؤثرہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفعیہ۔
قیاس کے لغوی معنیٰ میں دو قول ہیں۔ علامہ ابن حاجب فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنیٰ مساوات اور برابری کے
ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے فلان یقاس بفلان۔ فلاں فلاں کے مساوی اور برابر ہے۔ اور اکثر علماء کی رائے ہے کہ
قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے کے ہیں کہا جاتا ہے " قست الارض بالقصبۃ " میں نے بانس سے زمین کا اندازہ

کیا یعنی اس کو ناپا۔ " قَاسَ الطَّبِیْبُ قَعْرَ الجُرْحِ " طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا یعنی اس کو ناپا۔ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ، ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر اور ایک جوتے کو دوسرے جوتے کی نظیر اور مثل بنا۔ اکثر علماء کہتے ہیں کہ تقدیر اور اندازہ کرنا چونکہ ایسی دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہے جنمیں سے ایک دوسرے کی طرف مساوات کے ساتھ منسوب ہو اسلئے لفظ قیاس بمعنی تقدیر، مساوات کے معنی میں بھی استعمال ہونے لگا چنانچہ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ کا مطلب یہی ہے کہ ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کر۔ اور جب ایسا ہے تو ابن حاجب اور اکثر علماء کے اقوال کا آل ایک ہوگا۔ عبارت میں اجعلہ کی ضمیرِ مفعول کا مرجع نعل ہے اور نعل مؤنث سماعی ہے حالانکہ ضمیر مذکر کی ہے لہذا ضمیر اور مرجع میں عدم مطابقت کا اعتراض واقع ہوگا۔ جواب، نعل اگرچہ مؤنث سماعی ہے لیکن نعل کے ظاہر لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے ضمیر مذکر ذکر کر دی گئی ہے۔ اصطلاح شرع میں قیاس کی چند تعریفیں کی گئی ہیں چنانچہ بعض حضرات نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے " تعدیۃ الحکم من الاصل الی الفرع " حکم کو اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کرنا۔ لیکن یہ تعریف درست نہیں ہے کیونکہ حکم اصل کے لئے وصف ہے اور اوصاف کا منتقل ہونا محال ہے اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے " ہو ابانۃ مثل حکم احد المذکورین بمثل علتہ فی الآخر " اس تعریف میں آخر سے مراد فرع ہے اور احد المذکورین سے مراد اصل ہے یعنی اصل کی علت کی طرح علت کے پائے جانے کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مثل حکم ظاہر کرنے کا نام قیاس ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب فرع (مقیس) میں اصل (مقیس علیہ) کی علت کے مانند علت پائی جائے گی تو اس علت کی وجہ سے فرع میں اصل کے حکم کے مانند حکم ظاہر کر دیا جائے گا اور اسی کا نام قیاس ہوگا۔ اس تعریف میں اثبات کی جگہ ابانت کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ قیاس مُظْہِر ہوتا ہے مُثْبِتْ نہیں ہوتا۔ مُثْبِت تو حق جل مجدہ کی ذات ہوتی ہے اور حکم اور علت سے پہلے مثل کا لفظ اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ اوصاف کے منتقل ہونے کا قائل ہونا لازم نہ آئے کیونکہ اگر مثل کا لفظ ذکر نہ کیا جاتا تو اصل کے حکم کا فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا اور علت کا اصل سے فرع کی طرف منتقل ہونا لازم آتا حالانکہ حکم اور علت دونوں اوصاف کے قبیلہ سے ہیں اور اوصاف کا منتقل ہونا باطل ہے اور مذکورَیْن کا لفظ اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ تعریف قیاس بین الموجودَیْن اور قیاس بین المعدومَیْن دونوں کو شامل ہو جائے۔ قیاس بین المعدومین کی مثال جنون کی وجہ سے عدیم العقل کو صغر کی وجہ سے عدیم العقل پر اس حکم میں قیاس کرنا کہ جس طرح صغر کی وجہ سے عدیم العقل سے خطاب الٰہی ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح جنون کی وجہ سے عدیم العقل سے بھی خطاب ساقط ہو جائیگا۔

فاضل مصنف رح نے مذکورہ دونوں تعریفوں سے اعراض کرتے ہوئے فقہاء کا حوالہ دیکر ایک تیسری تعریف ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فقہاء نے جب فرع کا حکم اصل سے لیا یعنی فرع کے اندر اصل کے حکم کے مثل حکم کو ظاہر کیا تو انھوں نے اس لینے اور ظاہر کرنے کو قیاس کے نام کے ساتھ موسوم کیا۔ کیونکہ انھوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ اور موازنہ کیا ہے۔ حاصل یہ کہ فرع (مقیس) کے اندر اصل (مقیس علیہ) کی علت کے موجود ہونے کی وجہ سے فرع کو اصل کے حکم میں ملحق کرنے کا نام قیاس ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے سابقہ دونوں تعریفیں چھوڑ کر

اس تعریف کو کیوں اختیار کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف قیاس کے معنی لغوی کے موافق ہے اور جو تعریف معنی لغوی کے موافق ہو وہ زیادہ بہتر ہوتی ہے لہذا یہ تعریف انسب اور احسن ہوگی، اس تعریف کو فقہاء کے حوالے سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ارباب فقہ اور ارباب اصول فقہ دونوں کے نزدیک قیاس کی ایک ہی تعریف ہے اور قیاس کے معنی اصطلاحی کے سلسلہ میں دونوں کی اصطلاحوں میں ترادف ہے۔

وَاَمَّا شَرْطُهٗ فَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ كَقَبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ رض وَحْدَهٗ كَانَ حُكْمًا ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ كَرَامَةً لَهٗ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِيَاسِ كَاِيْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلٰوةِ

ترجمہ اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم کسی دوسری نص کی وجہ سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو جیسے اکیلے خزیمہ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے جس کے ساتھ خزیمہ کا اختصاص ان کی کرامت کے پیش نظر نص کی وجہ سے ثابت ہے۔ اور یہ کہ اصل معدول بہ عن القیاس (قیاس کے مخالف) نہ ہو جیسے نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو کا واجب کرنا۔

تشریح یہاں سے مصنف رہ قیاس کی شرطیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ مصنف رہ کے بیان کے مطابق قیاس کی چار شرطیں ہیں۔ ان میں سے دو عدمی ہیں اور دو وجودی ہیں۔ عدم چونکہ وجود پر مقدم ہے اسلئے مصنف رہ نے پہلے عدمی شرطوں کو بیان فرمایا ہے اور پھر وجودی شرطوں کو بیان فرمایا ہے۔ عدمی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم اصل کے ساتھ کسی نص کی وجہ سے مخصوص نہ ہو عبارت میں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور بحکمہ میں بار مخصوص پر داخل ہے نہ کہ مخصوص علیہ پر اور مطلب یہ ہے کہ مقیس علیہ کے ساتھ اس کا حکم نص کے ذریعہ مخصوص نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر مقیس علیہ کا حکم مقیس علیہ کے ساتھ کسی نص کے ذریعہ مخصوص کر دیا گیا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا جیسے تن تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا حدیث کی وجہ سے کرامۃً حضرت خزیمہؓ کی خصوصیت ہے لہذا ان پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے وہ دوسرا شخص رتبہ میں خواہ ان کے برابر ہو خواہ ان سے بڑھ کر ہو چنانچہ خلفاء راشدین میں سے بھی کسی کی تنہا شہادت معتبر نہ ہوگی اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹنی خریدی اور اسکو ثمن ادا کر دیا اس کے بعد اعرابی نے ثمن وصول کرنے سے انکار کر دیا اور دوبارہ ثمن کا تقاضہ کیا آپ نے فرمایا کہ میں تو ثمن ادا کر چکا ہوں اس نے گواہ کا مطالبہ کیا آپ نے فرمایا کہ وہ معاملہ تو میرے اور تمہارے درمیان تنہائی میں ہوا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں سے لاؤں گا۔ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے یہ گفتگو سنکر کہا اے رسولِ خدا میں گواہی دیتا ہوں بیشک آپ نے اس کی اونٹنی کی پوری قیمت ادا کر دی ہے۔ آپ نے تعجباً فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح

میرے حق میں گواہی دے رہے ہو۔ خزیمہ نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ آسمان اور غیب کی عظیم الشان خبروں میں جب ہم آپ کو سچا جانتے ہیں تو یہ اونٹنی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں۔ آپ نے خوش ہوکر فرمایا "من شہد لہ خزیمۃ فہو حسبہ" یعنی خزیمہ تن تنہا جس کے حق میں گواہی دیدیں تو اس کی گواہی کافی ہے۔ یہ خزیمہ کا اعزاز واکرام ہے کہ اللہ کے رسول نے ان کی گواہی کو دو آدمیوں کی گواہی کے برابر قرار دیدیا ورنہ عام لوگوں کی گواہی کے معتبر ہونے کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے" واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرتان" اور ایک جگہ ارشاد ہے۔" واستشہدوا ذوی عدل منکم" پس جب ایک آدمی کی گواہی کا معتبر ہونا حضرت خزیمہ کی خصوصیت ہے تو خزیمہ پر دوسرے لوگوں کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا وہ دوسرے لوگ رتبہ میں خواہ خزیمہ کے برابر ہوں خواہ خزیمہ سے بڑھ کر ہوں۔

دوسری عدمی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) من کل وجہ خلاف قیاس نہ ہو اور اس کے معنی بالکل غیر معقول نہ ہوں۔ کیونکہ جب اصل (مقیس علیہ) خود ہی خلاف قیاس اور غیر معقول ہوگا تو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ جیسا کہ صلوۃ کاملہ یعنی رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہے حدیث یہ ہے "الا من ضحک منکم قہقہۃ فی الصلوۃ فلیعد الوضوء والصلوۃ جمیعا" سنو جو شخص تم میں سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسا وہ وضو اور نماز دونوں کا اعادہ کرے۔ نماز کے دوران قہقہہ کا ناقض وضو ہونا خلاف قیاس اس لئے ہے کہ وضو خروج نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ نجاست نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ ناقض وضو نہ ہو جیسا کہ نماز کے علاوہ میں قہقہہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن حدیث کی وجہ سے صلوۃ کاملہ میں قہقہہ کو خلاف قیاس ناقض وضو قرار دیا گیا ہے اور جب صلوۃ کاملہ یعنی رکوع سجدہ والی نماز میں قہقہہ خلاف قیاس ناقض وضو ہے تو اس پر صلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت کو قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل یعنی قہقہہ کا ناقض وضو ہونا صلوۃ کاملہ میں ثابت ہے اور صلوۃ جنازہ اور سجدۂ تلاوت صلوۃ کاملہ نہیں ہیں لہذا ان دونوں میں قہقہہ کا پایا جانا ناقض وضو نہ ہوگا۔

(فوائد) یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ قیاس میں اصل یعنی مقیس علیہ کیا ہوتا ہے اس بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ فقہاء میں سے جمہور علماء کے نزدیک حکم منصوص علیہ کا محل، اصل اور مقیس علیہ ہوتا ہے مثلاً بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں چاول کو گندم پر قیاس کیا گیا ہے تو یہاں اصل اور مقیس علیہ گندم ہوگا کیونکہ گندم ہی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حکم یعنی حرمت کا محل ہے اور چاول فرع یعنی مقیس ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک اصل اور مقیس علیہ وہ نص یا اجماع ہوتا ہے جو حکم منصوص علیہ پر دال ہو مثلاً حدیث "الحنطۃ بالحنطۃ الخ" جو گندم کی بیع بجنسہ متفاضلا کے حرام ہونے پر دال ہے وہ اصل اور مقیس علیہ ہے اور وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہے یعنی چاول میں بیع بجنسہ متفاضلاً کا حرام ہونا وہ فرع ہے۔

وَاَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهُ وَلَا نَصَّ فِيْهِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْاَشْرِبَةِ لِاَنَّهُ

لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهِ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِيْ لِأَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهِ فَكَانَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِنَظِيْرِهِ وَلَا لِشَرْطِ الْإِيْمَانِ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِي مَصْرِفِ الصَّدَقَاتِ لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ إِلَى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهِ

ترجمہ اور حکم شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص نہ ہو پس تمام (نشہ آور) مشروبات کے لئے خمر کا نام ثابت کرنے کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام مشروبات کے لئے لفظ خمر کا اثبات حکم شرعی نہیں ہے اور ذمیّ کا ظہار صحیح ہونے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کیطرف تبدیل کرنیوالی ہے اور روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے مُکرَہ اور خاطی کی طرف حکم متعدی کرنے کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے۔ پس (ناسی سے مکرَہ اور خاطی کی طرف) حکم کا متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر نہیں ہے اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط کے لئے (قیاس کرنا درست) نہیں ہے اور صدقات کے مصرف میں (شرط ایمان کے لئے قیاس کرنا درست نہیں ہے) کیونکہ یہ قیاس تغییرِ حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جس چیز میں نص موجود ہے۔

تشریح صحتِ قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے تیسری اور دو وجودی شرطوں میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص یعنی کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہ بغیر کسی تغیر اور تفاوت کے فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہو اور وہ فرع اصل کے مماثل اور مساوی ہو اصل سے کمتر نہ ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ یہ شرط اگرچہ عنوان میں ایک ہے لیکن حقیقت میں چار شرطوں پر مشتمل ہے (۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو لغوی نہ ہو (۲) فرع کی طرف اس حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو اس میں کسی طرح کا تغیر اور تبدل واقع نہ ہوا ہو (۳) علت کے تحقق میں فرع اصل کے پورے طور پر مماثل اور مساوی ہو کسی حال میں اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ فاضل مصنف نے ان چاروں شرطوں پر تفریعی مثالیں پیش کی ہیں جو ابھی آپ کے سامنے آجائیں گی۔ بعض حضرات شارحین نے مصنف کی عبارت سے مذکورہ چار شرطوں کے علاوہ مزید دو شرطوں کا استخراج کیا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اصل کا حکم متعدی ہو کیونکہ اگر حکم غیر متعدی ہوا تو اس پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ دوم یہ کہ وہ حکم شرعی جسکو فرع کی طرف متعدی کیا جائے گا براہ راست نص (کتاب، سنت، اجماع)

سے ثابت ہو قیاس سے ثابت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اصل کا حکم قیاس سے ثابت شدہ ہوا تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہے۔
یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ درست ہیں لیکن بطور اصول موضوعہ چونکہ قیاس کی حقیقت میں داخل ہیں اسلئے ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فلا یستقیم التعلیل الخ سے مصنف رح نے صحتِ قیاس کی پہلی شرط پر یعنی اس بات پر کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے ایک تفریعی مثال پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان فرق ہے چنانچہ خمر مطلقاً حرام ہے جس طرح اس کی مقدار کثیر (جس کے پینے سے نشہ آجائے) کا پینا حرام ہے اسی طرح اس کی مقدارِ قلیل (جس کے پینے سے نشہ نہ آئے) کا پینا بھی حرام ہے اور اس کی مقدار کثیر اور قلیل دونوں کا پینا موجب حد ہے۔ اس کے برخلاف دوسری نشہ آور چیزیں تو ان کی مقدار کثیر کا پینا حرام ہے لیکن مقدار قلیل کا پینا حرام نہیں ہے اسی طرح ان کی مقدارِ کثیر تو موجب حد ہے لیکن مقدار قلیل موجبِ حد نہیں ہے اور شوافع کے نزدیک خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ خمر کی طرح تمام نشہ آور چیزوں کی مقدارِ قلیل اور مقدارِ کثیر دونوں حرام ہیں اور دونوں موجبِ حد ہیں حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ لغت میں خمر کے معنیٰ ڈھانپنے کے ہیں لہذا جو چیز عقل کو مستور کرے شوافع اسکو خمر سے تعبیر کرتے ہیں، اس کو خمر کے نام کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں پس ان کے نزدیک خمر کی طرح دوسری نشہ آور چیزوں کا مطلقاً پینا حرام بھی ہوگا اور موجبِ حد بھی ہوگا اسی کا نام قیاس فی اللغت ہے شوافع چونکہ قیاس فی اللغت کے جواز کے قائل ہیں اسلئے انھوں نے اس مسئلہ میں قیاس فی اللغت کا اعتبار کیا ہے۔

مصنف حسامی شرط اول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مخامرۂ عقل (عقل ڈھانپنے) کی وجہ سے تمام نشہ آور چیزوں پر خمر کے احکام جاری کرنا اور ان کا خمر نام رکھنا درست نہیں ہے کیونکہ تمام نشہ آور مشروبات پر لفظِ خمر کا اطلاق حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکم شرعی پر اور ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں کہ صحتِ قیاس کے لئے مقیس علیہ کے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام لغات توقیفی ہیں ان میں قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ زنا کے معنیٰ کا لحاظ کرکے لواطت کے لئے زنا کا نام ثابت کرنا اور لواطت پر اس کے احکام جاری کرنا حکم لغوی پر قیاس ہونے کی وجہ سے احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔

ولا یصح ظہار الذمی الخ سے صحت قیاس کی دوسری شرط پر (اس بات پر کہ فرع کی طرف اصل کے حکم کا تعدیہ اور انتقال بعینہ ہو) تفریع پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست ہے یا نہیں اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ ذمی کا ظہار درست نہیں ہے لہذا ظہار کرنے کے باوجود اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز ہوگا اور امام شافعی رح کے نزدیک ذمی کا ظہار درست ہے لہذا ان کے نزدیک اس کا اپنی مظاہرہ بیوی سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا حضرت امام شافعی رح ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہوئے اسی طرح صحیح قرار دیتے ہیں جس طرح مسلمان کی طلاق پر قیاس کرتے ہوئے ذمی کی طلاق صحیح ہے۔ الحاصل امام شافعی رح نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جس طرح مسلمان کا ظہار صحیح ہے اسی طرح ذمی کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ لیکن

فاضل مصنف رح نے کہا کہ دوسری شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے اسلئے کہ اس قیاس میں اصل (مقیس علیہ) کا حکم فرع (مقیس) کی طرف بعینہ متعدی اور منتقل نہیں ہوتا ہے بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے کیونکہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوتی ہے جو حرمت کفارۂ ظہار سے ختم ہو جاتی ہے۔ مراد یہ ہے کہ مسلمان کے ظہار کرنے سے حرمت تو ثابت ہوگی لیکن اس حرمت کی غایت کفارہ ہوگا یعنی کفارہ ادا کرتے ہی ظہار کی حرمت ختم ہو جائے گی اور مظاہرہ بیوی اس کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور فرع یعنی کافر کے ظہار میں ایسی حرمت ثابت ہوگی جو حرمت کبھی ختم نہو اسلئے کہ غایت حرمت یعنی کفارہ ایسی چیز ہے جس کا کافر اہل نہیں ہے اور کافر کا کفارہ کا اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہوتا ہے یعنی کفارہ من وجہ عبادت ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہوتا ہے اور کافر اگرچہ عقوبت کا مستحق ہے لیکن عبادت کا اہل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وہ کفارہ کا اہل نہ ہوگا اور جب کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کافر یعنی ذمی مُظاہر کا کفارہ اس کے ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والا بھی نہ ہوگا اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوئی تو وہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے اصل کا حکم یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونے والی ہے لیکن فرع کا حکم یعنی ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہونیوالی نہیں ہے بلکہ ہمیشہ ہمیش کے لئے باقی رہنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت بعینہ فرع یعنی ذمی کے ظہار کی طرف متعدی نہیں ہوئی بلکہ متغیر ہو کر متعدی ہوئی ہے اور جب اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوا تو شرط ثانی کے فوت ہونے کی وجہ سے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ہاں اگر ذمی کے ظہار کی حرمت کفارہ سے اسی طرح ختم ہو جاتی جس طرح مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو حکم کے بعینہ متعدی ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام شافعی رح کی طرف سے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کفارۂ ظہار ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ رقبہ آزاد کرنا، دو ماہ کے روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ اول اور ثالث کو کفارۂ مالیہ اور ثانی کو کفارۂ بدنیہ کہا جاتا ہے پس ذمی (کافر) اگرچہ کفارۂ بدنیہ کا اہل نہیں ہے لیکن کفارۂ مالیہ کا اہل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ذمی کے ظہار کی حرمت کفارۂ مالیہ سے ختم ہو جائے گی اور جب ذمی کے ظہار کی حرمت کفارۂ مالیہ سے ختم ہو سکتی ہے تو مسلمان کے ظہار کی حرمت اور ذمی کے ظہار کی حرمت یعنی اصل کا حکم اور فرع کا حکم بعینہ ایک ہوا کسی طرح کا تفاوت باقی نہیں رہا اور جب فرع کی طرف اصل کا حکم بعینہ متعدی ہو گیا تو شرط ثانی کے پائے جانے کی وجہ سے یہ قیاس بھی درست ہوگا اور مسلمان کے ظہار کی طرح ذمی کا ظہار بھی درست ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ غلام کفارۂ مالیہ کا اہل نہیں ہوتا بلکہ کفارۂ بدنیہ کا اہل ہوتا ہے مگر اس کے باوجود اس کا ظہار درست ہے پس جس طرح کفارہ کی بعض صورتوں یعنی یعنی کفارۂ مالیہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود غلام کا ظہار درست ہے اسی طرح کفارہ کی بعض صورتوں یعنی کفارۂ بدنیہ کا اہل نہ ہونے کے باوجود ذمی کا ظہار درست ہونا چاہیئے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی (کافر) اگرچہ مطلقاً رقبہ آزاد کرنے اور مساکین کو کھانا دینے اور کھلانے کا اہل ہے لیکن بطور کفارہ کے رقبہ آزاد کرنے اور کھانا دینے اور کھلانے کا اہل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کفارہ

میں اگرچہ عقوبت کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن عبادت کے معنی راجح ہوتے ہیں اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے لہذا کفارہ کا اہل بھی نہ ہوگا نہ کفارہ مالیہ کا اور نہ کفارۂ بدنیہ کا اور جب ذمی (کافر) کفارہ کا اہل نہیں ہے تو کفارہ سے اس کے ظہار کی حرمت بھی ختم نہ ہوگی اور جب کفارہ سے ذمی کے ظہار کی حرمت ختم نہیں ہوئی حالانکہ مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے تو اصل اور فرع کا حکم بعینہ ایک نہ ہوا۔ اور جب دونوں کا حکم ایک نہیں ہے تو ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرکے اسکو صحیح قرار دینا بھی درست نہ ہوگا اور رہا مسلمان غلام تو وہ کفارۂ مالیہ اور بدنیہ دونوں کا اہل ہوتا ہے مگر اس کی ملک میں چونکہ مال نہیں ہوتا اسلئے وہ کفارۂ مالیہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے جیساکہ آزاد فقیر کفارۂ مالیہ کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے چنانچہ اگر غلام کی ملک میں کوئی غلام آگیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مال حاصل ہوگیا اور اس نے مساکین کو کھانا دیدیا تو اس غلام کا یہ کفارۂ مال بھی درست ہوگا جیساکہ فقیر کے مالدار ہونے کے بعد اس کا کفارہ بالمال درست ہے۔ الحاصل مسلمان غلام کفارۂ مالیہ کا اہل تو ہوتا ہے مگر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور ذمی کفارۂ مالیہ کا اہل ہی نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو ذمی کو غلام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

والتعدیۃ الحکم من الناسی الخ سے تیسری شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ فرع، اصل کی نظیر ہو یعنی فرع، اصل کے مساوی اور برابر ہو فرع اصل سے کمتر نہ ہو اس کی تفصیل یہ ہے کہ روزے دار نے اگر نسیاناً کھا پی لیا تو بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا لیکن اگر اس نے خطاءً کھا پی لیا یا جبراً کھا پی لیا تو امام شافعی رح نے ناسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ خاطی اور مکرَہ کا روزہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ اسلئے کہ ناسی، نفس فعل میں عامد ہوتا ہے اس طور پر کہ اس کو اپنا روزہ یاد نہیں ہوتا البتہ کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے اور خاطی اور مکرَہ یہ دونوں نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے اسطور پر کہ خاطی کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے مگر کلی کرتے ہوئے بغیر اس کے ارادے کے پانی حلق میں چلا جاتا ہے اور رہا مکرَہ (بفتح الراء) تو اس کا فعل مکرِہ (بکسر الراء) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ مکرَہ (بفتح الراء) کا کوئی فعل باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاصل خاطی اور مکرہ نفس فعل میں عامد نہیں ہوتے۔ پس جب ناسی جو نفس فعل میں عامد ہے، اس کا عذر مقبول ہے اور نسیاناً کھانے پینے کے باوجود اس کا روزہ صحیح ہے جیساکہ حدیث انما اطعمک اللہ وسقاک سے ظاہر ہے تو خاطی اور مکرَہ جو نفس فعل میں عامد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجۂ اولیٰ مقبول ہوگا اور کھانے پینے کے باوجود ان کا روزہ درست ہوگا۔

فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ شرطِ ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع یعنی خاطی اور مکرَہ اصل یعنی ناسی کے برابر نہیں ہیں بلکہ اس سے اَدْوَنْ اور کمتر ہیں اس طور پر کہ خاطی اور مکرہ کا عذر، ناسی کے عذر سے کمتر ہے اور خاطی اور مکرہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر اس لئے ہے کہ نسیان امر سماوی ہے اور صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف منسوب ہے جیساکہ ارشاد ہے انما اطعمک اللہ وسقاک یعنی اللہ نے تجھ پر نسیان ڈالا حتیٰ کہ تو نے کھایا اور پیا۔ ناسی یعنی بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، پس جب نسیان واقع ہونے میں ناسی کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے واقع کیا گیا ہے تو ناسی

نسیاناً کھانے پینے میں کامل طور پر معذور ہوگا اور رہا خاطی تو اس کو اپنا روزہ یاد ہوتا ہے لیکن کلی کرتے وقت احتیاط میں کوتاہی کرنے کی وجہ سے پانی حلق میں چلا جاتا ہے۔ پس خاطی اگر پورے طور پر احتیاط کرتا تو یہ نوبت نہ آتی اور جب ایسا ہے تو خطاء خاطی کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ صاحب حق یعنی باری تعالیٰ کی طرف اور جب خطاء خاطی کی طرف منسوب ہے تو خاطی پورے طور پر معذور نہ ہوگا اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہ ہوگا بلکہ اس کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ خطاءً قتل کرنے کی صورت میں خاطی پر کفارہ اور دیت واجب ہوتے ہیں اسی طرح اکراہ صاحب حق (باری تعالیٰ کے علاوہ یعنی مکرِہ (بکسر الراء) کی طرف منسوب ہے اس کے باوجود اگر مکرَہ (بفتح الراء) امام عادل یا کسی دوسرے انسان سے فریاد کرتا تو بھی اکراہ سے اس کے لئے بچنا ممکن ہو جاتا۔ الغرض مکرَہ بھی کھانے پینے میں کامل طور پر معذور نہیں ہے اور اس کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب خاطی اور مکرَہ کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بلکہ ناسی کے عذر سے کمتر ہے پس جب خاطی اور مکرَہ کا عذر ناسی کے عذر سے کمتر ہے تو روزہ فاسد نہ ہونے کے حکم کو ناسی سے خاطی اور مکرَہ کی طرف متعدی کرنا ایسی چیز کی طرف متعدی کرنا ہوگا جو ناسی کی نظیر اور اس کے مساوی نہیں ہے حالانکہ حکم متعدی کرنے کے لئے یعنی قیاس کرنے کے لئے فرع (خاطی و مکرَہ) کا اصل (ناسی) کی نظیر اور اس کے مساوی ہونا ضروری ہے۔ الحاصل شرط ثالث کے فوت ہونے کی وجہ سے خاطی اور مکرَہ کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ولا اشترط الایمان فی رقبۃ الخ سے چوتھی شرط پر تفریع پیش کی گئی ہے چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ فرع (مقیس) کے سلسلہ میں اگر کوئی نص موجود ہوئی تو اس کو اصل پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ قاضی امام ابو زید کے نزدیک تو وہ نص جو فرع کے سلسلہ میں موجود ہے قیاس کے موافق ہو یا مخالف ہو دونوں صورتوں میں قیاس کرنا درست نہ ہوگا البتہ امام شافعی رح اور احناف میں سے مشائخ سمرقند کے نزدیک نص کے موافق قیاس کرنا درست ہے یعنی جو نص فرع کے سلسلہ میں موجود ہے اگر قیاس اس کے موافق ہوا تو قیاس کرنا درست ہوگا اور اگر قیاس نص کے خلاف ہوا تو قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اس تفریع کی تفصیل یہ ہے کہ قتل خطاء کے کفارہ میں اگر قاتل رقبہ آزاد کرنے پر قادر ہو تو بالاتفاق رقبۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہوگا رقبۂ کافرہ کافی نہ ہوگا اور دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "ومن قتل مومناً خطاءً فتحریر رقبۃ مومنۃ" (پ ۵ ع ۹) لیکن کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں احناف کے نزدیک ایمان کی شرط نہیں ہے بلکہ مطلقاً رقبہ خواہ مومنہ ہو خواہ غیر مومنہ کافی ہو جائے گا اور حضرت امام شافعی رح نے کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں ایمان اسی طرح شرط ہے جس طرح کفارۂ قتل کے رقبہ میں ایمان شرط ہے چنانچہ ان کے نزدیک کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں بھی رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے صاحب حسامی نے فرمایا کہ چوتھی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ فرع یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے چنانچہ کفارۂ یمین کے رقبہ کے سلسلے میں "او تحریر رقبۃ" (پ ۷ ع ۱) فرمایا گیا ہے اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں "فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا" (پ ۲۸ ع ۱) فرمایا گیا ہے الغرض جب فرع یعنی کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ کے سلسلے میں نص موجود ہے تو شرط رابع (فرع کے

سلسلہ میں نص کا نہ ہونا) کے فوت ہونے کی وجہ سے ان کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور ان کے رقبہ کے سلسلہ میں نص چونکہ قید ایمان سے مطلق ہے اسلئے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا کافی ہوگا، رقبۂ مومنہ کا آزاد کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح احناف کے نزدیک زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقات واجبہ کے مصرف کو زکوٰۃ کے مصرف پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی رح نے قیاس کیا ہے۔ حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ جسطرح زکوٰۃ کا مصرف مسلمان فقیر ہے اور کافر فقیر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے صدقاتِ واجبہ کا مصرف بھی فقیر مسلمان ہوگا اور کافر فقیر کو دینا جائز نہ ہوگا لیکن احناف کے نزدیک یہ قیاس جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جس طرح اصل (مقیس علیہ) یعنی مصرفِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں نص موجود ہے اسی طرح فرع (مقیس) یعنی مصارفِ صدقات کے سلسلہ میں بھی نص موجود ہے اصل کے سلسلہ میں نص یہ حدیث مشہور ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا" ثم اعلمہم ان اللہ تعالیٰ فرض علیکم صدقۃ تؤخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم" یمن کے لوگوں سے یہ کہدینا کہ اللہ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے، ان کے مالداروں سے لی جائے اور ان کے فقراء کو دیدی جائے۔ اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے گی انھیں کے فقراء کو دیدی جائے گی اور یہ بات مسلّم ہے کہ زکوٰۃ مسلمانوں سے لی جاتی ہے نہ کہ کافروں سے لہٰذا زکوٰۃ مسلمانوں سے لیکر مسلمانوں ہی کو دی جائے گی نہ کہ کفار کو اور جب ایسا ہے تو بذریعہ نص یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ کا مصرف مسلمان فقیر ہے نہ کہ کافر فقیر۔ اور فرع کے سلسلہ میں نص، باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما الصدقات للفقراء" الآیۃ یہ نص مطلق ہے مسلمان فقرا اور کافر فقیر دونوں کو شامل ہے لہٰذا صدقات کا مصرف مسلمان فقراء اور کافر فقیر دونوں ہوں گے۔ الحاصل فرع کے سلسلہ میں جب نص موجود ہے توشرط رابع کے فوت ہونے کی وجہ سے اس فرع یعنی مصرفِ صدقات کو مصرفِ زکوٰۃ پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے چوتھی تفریع پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کفارۂ یمین اور کفارہ ظہار کے رقبہ کو کفارۂ قتل کے رقبہ پر اور مصرف صدقات کو مصرف زکوٰۃ پر قیاس کیا گیا تو اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو ایسی چیز (مقیس) کیطرف متعدی کرنا لازم آئیگا جس میں نص موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس نص کا حکم بھی بدل جائے گا اس طور پر کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار اور مصرفِ صدقات یعنی فرع کے سلسلہ میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں وہ مطلق ہیں مومن اور کافر دونوں کو شامل ہیں۔ اور قیاس کرنے کی صورت میں ایمان کی قید کے ساتھ مقید ہوجائیں گی اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ حالانکہ کسی نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔

(فوائد:-) فرع کے سلسلے میں وارد شدہ نص بقول محشی" انما الصدقات للفقراء" ہے۔ خادم نے بھی اوپر اسی کو ذکر کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فرع سے مراد زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے صدقاتِ واجبہ کا مصرف ہے۔ حالانکہ اس آیت میں زکوٰۃ کے مصارف کو بیان کیا گیا ہے۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ فرع کے سلسلہ میں سورۂ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے " لا ینہٰکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المقسطین " یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اہلِ ذمہ

جو کافر ہوتے ہیں ان کو صدقات کا دینا جائز ہے۔ لیکن محشی کی طرف سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انما الصدقات میں زکوٰۃ اور دوسرے صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں مگر زکوٰۃ کے مصرف کے سلسلہ میں یہ آیت حدیث مشہور "خذ من اموالہم وترد الی فقرائہم" کے ذریعہ مسلمان کے ساتھ مقید کردی گئی اور دوسرے صدقاتِ واجبہ کے مصرف کے سلسلے میں علیٰ حالہٖ مطلق ہے۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کی نص کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا۔ اس لئے کہ فی ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو فروع میں باطل کیا ہے۔

تشریح اس عبارت میں صحت قیاس کی چار شرطوں میں سے چوتھی شرط اور وجودی دو شرطوں میں سے دوسری شرط کا بیان ہے لیکن مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس شرط کے بیان کے موقعہ پر "الرابع" کی تصریح اس لئے فرمائی تاکہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جبکہ چار شرطوں پر مشتمل ہے تو سابق میں چھ شرطوں کا بیان ہو چکا ہے لہٰذا یہ ساتویں شرط ہے پس الرابع کہہ کر اس بات پر تنبیہ کردی کہ تیسری شرط کے ضمن میں مذکور چاروں شرطیں شرط واحد کے مرتبہ میں ہیں اور یہ چوتھی شرط ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے سلسلہ میں جو نص وارد ہوئی ہے اس کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا یعنی فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعمیم ہوتی ہے یعنی نص کا حکم اصل اور فرع دونوں کو عام ہو جاتا ہے اس کے سوا نص کے اصل مفہوم میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ فروع میں تغیر حکم کو باطل کیا گیا ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ صحت قیاس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ فرع کے سلسلے میں نص موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر فرع کے سلسلہ میں نص موجود ہوگی تو اس صورت میں قیاس نص کے حکم کو متغیر کرنے کا سبب ہوگا حالانکہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ پس جس طرح فرع کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم میں تغیر کا واقع ہونا باطل ہے اسی طرح اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کے حکم کو قیاس کے ذریعہ متغیر کرنا باطل ہے۔ الحاصل اگر قیاس کرنے سے اصل کے سلسلہ میں وارد شدہ نص کا حکم متغیر ہو جاتا ہو تو وہ قیاس درست نہ ہوگا۔

وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيْلَ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِيْ دَلَّ عَلٰى عُمُوْمِ صَدْرِهٖ فِي الْاَحْوَالِ وَلَنْ يَثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِي الْكَثِيْرِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ

ترجمہ اور ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء " سے مقدار قلیل کو خاص کیا ہے اسلئے کہ تساوی (برابری) کی حالت کا استثناء، استثناء کے صدر (مستثنیٰ منہ) کے عموم احوال پر دلالت کرتا ہے اور احوال کا اختلاف صرف کثیر میں ہو سکتا ہے لہذا تغیر حکم، نص سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے تعلیل سے تغیر نہیں ہوئی۔

تشریح اس عبارت سے مصنف رح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوالِ مقدر یہ ہے کہ ابھی آپنے فرمایا ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد اصل (مقیس علیہ) کے سلسلے میں واردشدہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا صحتِ قیاس کی شرط ہے حالانکہ آپ نے ربا کے سلسلے میں واردشدہ نص کے حکم کو تعلیل (بیان علت) کے ذریعہ متغیر کیا ہے اس طور پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءً " میں آپ قدر وجنس کو علت ربا قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عوض ہم جنس ہوں اور کیلی یا وزنی ہوں تو ان میں تساویا اور برابر سرابر خرید وفروخت کرنا جائز ہوگا اور متفاضلاً ناجائز ہوگا اور پھر طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی طرف بھی آپ نص کے اس حکم کو اسی علت کی وجہ سے متعدی کرتے ہیں یعنی مذکورہ علت کی وجہ سے طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی حکم نص میں طعام پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود ہوگی اسی جگہ تفاضل حرام اور ناجائز ہوگا لیکن آپ نے مقدار قلیل کو یعنی اس مقدار کو جو کیل شرعی کے تحت نہ آتی ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو نص کے حکم سے خارج کر دیا ہے اور حرمتِ ربٰو کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ چنانچہ آپ کے نزدیک مقدار کثیر کی بیع میں تو تفاضل حرام ہے لیکن مقدار قلیل کی بیع میں تفاضل جائز ہے حتی کہ ایک مٹھی اناج کی بیع اس کے ہم جنس دو مٹھی اناج کے عوض جائز ہے ملاحظہ فرمائیے کہ نص " لاتبیعوا الطعام " الحدیث اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل وکثیر سب میں حرمتِ ربا اور تفاضل کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن تعلیل کے بعد آپنے مقدارِ قلیل کو خاص کر لیا اور اس کی بیع کو متفاضلاً جائز قرار دیدیا اور ایسا کرنا نص کے حکم کو متغیر کرنا ہے۔ یعنی ایسا کرنے سے نص کا وہ حکم باقی نہیں رہا جو حکم تعلیل یعنی علت کے بیان کرنے سے پہلے تھا۔ الغرض نص کا حکم تعلیل کی وجہ سے متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم متغیر ہو گیا تو شرط رابع نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ اس قیاس کو درست قرار دیتے ہیں۔ مصنف حسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اول کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں عموم احوال مراد ہے اور عموم احوال کا مصداق مقدار کثیر

تو ہوسکتی ہے لیکن مقدار قلیل نہیں ہوسکتی پس مذکورہ تغیر دلالت النص کی وجہ سے ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث " لاتبیعوا الطعام بالطعام إلاّ سواء بسواء " میں مساوات (برابر سرابر ہونے) کو طعام سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو حالانکہ یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ مستثنیٰ یعنی مساوات مصدر ہے جو ایک حالت یعنی برابر سرابر ہونے کی حالت پر دلالت کرتا ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ طعام ہے جو اعیان میں سے ہے پس مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کا ہم جنس کرنے کے لئے دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنی پڑے گی تاکہ دونوں اعیان میں سے ہو جائیں یا دونوں احوال میں سے ہو جائیں حضرت امام شافعی رہ مستثنیٰ میں تاویل کرکے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت اس طرح ہے " لاتبیعوا الطعام بالطعام الا طعاماً مساویاً بطعام مساوٍ " یعنی طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل اور مقدار کثیر دونوں کی بیع متفاضلاً حرام ہوگی اور لاتبیعوا نہی کے تحت داخل ہوگی حتیٰ کہ ایک مٹھی گندم کا دو مٹھی گندم کے عوض بلکہ ایک دانہ کا دو دانوں کے عوض مساوات متحقق نہ ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا حرام اور نہی کے تحت داخل ہوگا۔ احناف مذکورہ استثناء کو صحیح کرنے کے لئے مستثنیٰ منہ میں تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس حدیث کی تقدیری عبارت یوں ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ " طعام کو طعام کے عوض کسی حالت میں فروخت نہ کرو البتہ مساوات کی حالت میں فروخت کرسکتے ہو۔ عرف میں مبادلۂ طعام کی تین ہی صورتیں ہیں (۱) مساوات کیل میں برابر سرابر ہو (۲) مفاضلہ کیل میں ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم ہونا (۳) مجازفہ کیلی چیز کی مقدار کا معلوم نہ ہونا۔ حدیث کی رو سے ان میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے اور مفاضلہ اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں اور نہی کے تحت داخل ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ تینوں حالتیں مقدار کثیر ہی میں پائی جاسکتی ہیں مقدار قلیل میں نہیں کیونکہ ان حالتوں کا علم کیل کے ذریعہ ہوسکتا ہے اور کیل کثیر کے اندر جاری ہوتا ہے قلیل کے اندر جاری نہیں ہوتا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث میں مقدار قلیل کے حکم سے نہ مستثنیٰ منہ میں کوئی تعرض کیا گیا ہے اور نہ مستثنیٰ میں یعنی مقدار قلیل نہ مستثنیٰ منہ میں مذکور ہے اور نہ مستثنیٰ میں اور جب ایسا ہے تو مقدار قلیل میں اباحتِ اصلیہ کا حکم جاری ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ احناف کے نزدیک چونکہ تمام اشیاء میں اباحت ہی اصل ہے اسلئے مقدار قلیل کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ مباح ہوگی اور ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بیچنا جائز ہوگا۔ الغرض احناف کے مذہب کے مطابق نص کے حکم میں جو تغیر پیدا ہوا ہے (نص کا اول (مستثنیٰ منہ) عام تھا قلیل وکثیر دونوں کو شامل تھا مگر پھر اس میں تخصیص ہوگئی کہ نص کا حکم (عدم جواز بیع) صرف کثیر کو شامل رہا اور قلیل اس سے خارج ہوگیا) وہ تغیر، نص کی طرف منسوب ہے اور دلالت النص سے ثابت ہے اور یہ حسنِ اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے یعنی دلالت النص سے بھی یہی ثابت ہے کہ حدیث میں کثیر مراد ہے اور مقدار قلیل مراد نہیں ہے اور تعلیل بھی اسی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اعتراض کے ذیل میں گذرچکا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تغیر صرف تعلیل سے پیدا ہوا ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے کہ احناف نے ربا کی علّت مقدار اور جنس کو قرار دیا ہے اور یہ

علت طعام قلیل میں موجود نہیں ہے لہٰذا طعام قلیل میں ربا جاری نہ ہوگا۔ پس یہ تعلیل، نص لاتبیعوا الطعام (الحدیث) کو متغیر کر دینے والی ہوگی۔ الغرض مذکورہ تغیر جب دلالت النص سے پیدا ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے تو معترض کا اعتراض درست نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اِخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوَامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ۔

ترجمہ اور اسی طرح باب زکوٰۃ میں قیمت کو بدلے میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنا جو اللہ نے فقراء کی وجہ سے ان کے کھانے کے لئے کیا ہے اس چیز سے یعنی معیّن مال سے جس کو مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے ایسا معین مال جو رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس کا احتمال نہیں رکھتا ہے استبدال کی اجازت کو متضمن ہے پس نص کی وجہ سے تغیر، تعلیل کے موافق ہوا نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اور تعلیل (دوسرے) حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ حکم فرعی فقیر کی طرف پھیرنے کے لئے محل کی صلاحیت رکھتا ہے دراں حالیکہ اس محل پر فقیر کا قبضہ دائمی ہو بعد اس کے کہ وہ قبضہ ابتداءً باری تعالےٰ کے لئے واقع ہوا ہے۔

تشریح یہ عبارت بھی سابق کی طرح سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اونٹوں کے بعض نصاب کی زکوٰۃ میں شارع علیہ السلام نے بکری واجب کی ہے چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "فی خمس من الابل شاۃ" پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے۔ لیکن تم حنفیوں نے بکری ادا کرنے کے حکم کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شارع علیہ السلام کا اصل منشأ فقیر کی حاجت روائی کرنا ہے لہٰذا شارع کا یہ منشا جس چیز سے بھی پورا ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ فقیر کی حاجت جس طرح بکری سے پوری ہو سکتی ہے اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہو سکتی ہے لہٰذا اونٹوں کی زکوٰۃ میں جسطرح بکری ادا کرنا جائز ہے اسی طرح اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جب آپ نے اشتراکِ علت کی وجہ سے بکری کی قیمت ادا کرنے کو جائز قرار دیدیا تو شاۃ کی قید جو نصِ حدیث سے صراحۃً مفہوم ہے تعلیل کے ذریعے اس کو باطل کر دیا اور جب شاۃ کی قید باطل ہوگئی تو تعلیل کے بعد نص حدیث کا حکم متغیر ہو گیا کیونکہ تعلیل سے پہلے عین شاۃ کا ادا کرنا واجب تھا لیکن تعلیل کے بعد یہ حکم باقی نہیں رہا بلکہ متغیر ہو گیا اور جب نص کا حکم تعلیل کے بعد

متغیر ہوگیا تو صحت قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کی وجہ سے آپ کے نزدیک قیاس درست نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ نے حاجتِ فقیر کو پورا کرنے کی علت کی وجہ سے عینِ شاۃ پر قیاس کرکے اس کی قیمت ادا کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

جواب: بکری کے بدلے بکری کی قیمت سے زکوٰۃ ادا کرنے کا جواز دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل (بیان علت) سے یعنی نص کے حکم میں جو تغیر ثابت ہوا ہے وہ نص کی وجہ سے تعلیل سے پہلے ہی پیدا ہوگیا ہے تعلیل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ نص کی وجہ سے جو تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل کے موافق ہے یعنی دلالت النص اور اقتضاء النص بھی اسی بات کو چاہتے ہیں کہ اونٹوں کی زکوٰۃ بکری کی جگہ قیمت سے بھی ادا کرنا جائز ہو اور تعلیل بھی اس پر دلالت کرتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ نص کا حکم دلالت النص یا اقتضاء النص سے متغیر ہوا ہے یہ ہے کہ باری تعالےٰ نے فقراء بلکہ سارے جہان کو رزق دینے کا وعدہ کیا ہے ارشاد باری ہے " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا " یعنی زمین پر چلنے والے تمام جانوروں کا رزق اللہ کے ذمہ ہے پھر اس وعدہ کو پورا کرنے کے لئے الگ الگ طریق معاش مقرر فرمایا چنانچہ مالدار طبقہ کو زراعت، تجارت، حرفت، ملازمت وغیرہ کے ذریعے رزق پہنچایا اور فقراء کو رزق پہنچانے کے لئے مالداروں پر ان کے مال کا ایک حصۂ مقررہ یعنی زکوٰۃ واجب کی۔ ارشاد باری ہے " آتوا الزکوٰۃ " اور ایک جگہ ارشاد ہے " انما الصدقٰت للفقراء والمساکین " الآیۃ۔ حدیث میں ہے کہ جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بناکر روانہ فرمایا گیا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا، " ان اللہ قد فرض علیھم صدقۃ توخذ من اغنیائھم فترد علی فقرائھم " یعنی آپ جس قوم کے پاس جارہے ہیں اللہ نے اس قوم کے لوگوں پر زکوٰۃ فرض کی ہے ان کے مالداروں سے لیکر انھیں کے فقراء کو دیدی جائے۔ مگر زکوٰۃ چونکہ عبادت ہے اور عبادت کا مستحق صرف اللہ ہے اس لئے زکوٰۃ ابتداءً اور اولاً اللہ کے قبضہ میں پہنچتی ہے پھر فقیر کے قبضہ میں پہونچتی ہے جیسا کہ ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ " الصدقۃ تقع فی کفِ الرحمٰن قبل ان تقع فی کفِ الفقیرِ " زکوٰۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمٰن کے قبضہ میں جاتی ہے اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ اگر ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع نہ ہو تو یہ وہم ہوگا کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا ہے بلکہ مالداروں نے ان کو رزق دیا ہے حالانکہ یہ بات نص قرآن " ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا " کے بھی خلاف ہے اور واقع کے بھی خلاف ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے، پھر اللہ اپنا وعدۂ رزق پورا کرنے کے لئے فقراء کو دیتا ہے۔ لیکن فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں ان کو اگر اناج کی ضرورت ہے تو کپڑے اور مکان کی بھی ضرورت ہے، دواؤں اور مشروبات کی بھی ضرورت ہے۔ الحاصل فقراء کی ضرورتیں مختلف ہیں (عبارت میں اختلاف المواعید سے یہی مراد ہے) اور یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ مقررہ مال یعنی عین شاۃ سے مذکورہ تمام ضرورتوں کا پورا کرنا ناممکن ہے البتہ بکری کی قیمت سے جملہ ضرورتیں پوری کی جاسکتی ہیں یعنی بکری پورے طور پر رزق کا وعدہ پورا کرنے کی صلاحیت

نہیں رکھتی ہے کیونکہ وعدۂ رزق میں روٹی، سالن، لکڑی، پوشاک وغیرہ بہت سی چیزیں داخل ہیں اور عین شاۃ سے صرف سالن کا وعدہ پورا ہوسکتا ہے اور رہی قیمت تو اس سے پورے طور پر وعدۂ رزق پورا ہوسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حدیث "فی خمس من الابل شاۃ" میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود بکری کی قیمت واجب کرنا ہے بعینہ بکری واجب کرنا آپکا مقصود نہیں ہے اور رہا حدیث میں بکری کا ذکر تو وہ زکوٰۃ کی مقدار واجب کا اندازہ کرنے کے لئے کیا گیا ہے بعینہ بکری واجب کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے اور حدیث فی خمس من الابل شاۃ کا ترجمہ یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی مالیت اور قیمت کے برابر زکوٰۃ واجب ہے۔ الحاصل عین شاۃ کا تغیر یعنی بکری کے بدلے بکری کی قیمت کا جائز ہونا دلالت النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی دلالت النص اور اقتضاء النص کے موافق ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہونے کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وانما التعلیل لحکم شرعی الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تغیرِ حکم دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوگیا تو پھر تعلیل سے کیا فائدہ ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل دوسرے حکم شرعی کے لئے ہے یعنی تعلیل کے ذریعہ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ جس محل کو عینِ شاۃ کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس بات کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس محل کو فقیر کی طرف پھیرا جاسکے اور فقیر اس محل میں تصرف کرسکے درانحالیکہ اس محل پر ابتداءً تو اللہ کے لئے قبضہ ہو پھر اس کے بعد دائمی طور پر فقیر کا قبضہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو حکم ہیں (۱) جوازِ استبدال یعنی عین شاۃ کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا (۲) عین شاۃ کے بدلے میں ایسی چیز کا دینا جو فقیر کی حاجت دور کرنے اور عینِ شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو اور جو چیز فقیر کی حاجت دور کرنے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو اس کے ساتھ استبدال جائز نہیں ہے مثلاً ایک شخص نے زکوٰۃ کی نیت سے کسی فقیر کو ایک مسافتِ معینہ تک اپنے گھوڑے پر سوار کیا تو یہ استبدال جائز نہ ہوگا کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ کے باب میں منفعت، عینِ شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے پس پہلا حکم یعنی جوازِ استبدال کا حکم تو وہ دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوا ہے جیسا کہ جواب کی تقریر کے دوران گذر چکا ہے اور دوسرا حکم یعنی ایسی چیز کے ساتھ استبدال جو حاجتِ فقیر کو دور کرنے اور عین شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھتی ہو تعلیل سے ثابت ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو تعلیل بے فائدہ نہ رہی اسی کو مولوی شارح حسامی نے یوں کہا کہ۔ حدیث "فی خمس من الابل شاۃ" میں تین حکم ہیں۔ ایک وہ جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی عین شاۃ کا واجب ہونا، دوم وہ جو دلالۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی بکری کے بدلے میں قیمت کا جائز ہونا، سوم وہ جو تعلیل سے ثابت ہوتا ہے یعنی قیمت کا فقیر کی حاجت دور کرنے اور عین شاۃ کا بدل بننے کی صلاحیت رکھنا۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْوَاجِبَ إِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْإِزَالَةِ وَالْوَاجِبَ تَعْظِيمُ اللهِ تَعَالَى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيرُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيمًا وَالْإِفْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ آلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ

ترجمہ اور وہ (اونٹوں کی زکوٰۃ میں مطلق مال کا واجب کرنا) اس کی نظیر ہے جو ہم نے (نجاست زائل کرنے کے مسئلہ میں) کہا ہے کہ واجب نجاست زائل کرنا ہے اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور بدن کے ہر ہر جز کیساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کرنا واجب ہے اور رہی تکبیر تو وہ ایسا آلہ ہے جو فعلِ لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے اور افطار (کفارے کا) سبب ہے۔ اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں بطور نظائر چند سوالات مقدرہ کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ نص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "ثم اغسلیہ بالماء" سے یہ بات ثابت ہے کہ نجاست پانی سے زائل کی جائے گی۔ لیکن تم حنفیوں نے علت بیان کی اور کہا کہ پانی رقیق اور مُزیلِ عین ہوتا ہے۔ لہٰذا جس چیز میں یہ اوصاف موجود ہوں گے اسی کے ذریعہ نجاست کا زائل کرنا درست ہوگا جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی۔ ملاحظہ فرمائیے آپ نے اس تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کر دیا ہے کیونکہ نص میں پانی کا ذکر ہے اور آپنے تعلیل کے ذریعہ ہر اس چیز سے نجاست زائل کرنے کی اجازت دے دی جو رقیق اور مزیل نجاست ہو۔ پس یہاں بھی قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہٰذا نجاست زائل کرنے کے سلسلہ میں سرکہ وغیرہ کو پانی پر قیاس کرنا درست نہ ہونا چاہیئے تھا۔

جواب: نص کا حکم اس وقت متغیر ہوتا جبکہ مذکورہ نص میں بعینہ پانی مقصود ہوتا حالانکہ نص میں پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست کا زائل کرنا مقصود ہے خواہ کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو بشرطیکہ وہ چیز نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو اور رہا پانی تو وہ نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔ حدیث میں پانی کا ذکر محض اس لئے کر دیا گیا تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ جس چیز میں بھی پانی کے اوصاف پائے جائیں گے وہی چیز نجاست زائل کرنے اور شئے نجس کو پاک کرنے کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت کو دور کرنا مقصود ہے اور رہا بکری کا ذکر تو وہ حاجتِ فقیر کو دور کرنے کی صلاحیت رکھنے والا آلہ ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ نص میں بعینہ پانی کا استعمال مقصود نہیں ہے یہ ہے کہ، اگر کسی نے ناپاک کپڑے کو ایک طرف ڈال دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا یا اس کو آگ میں جلا دیا یا موضع نجاست کو کاٹ کر پھینک دیا تو ان تمام صورتوں میں پانی کا استعمال ساقط ہو جائے گا۔ ملاحظہ فرمائیے اگر بعینہ پانی کا استعمال واجب ہوتا تو بغیر فعلِ استعمال کے پانی کا استعمال ساقط نہ ہوتا۔ پس مذکورہ صورتوں میں بعینہ پانی کے استعمال کا ساقط ہونا اس بات کی

دلیل ہے کہ نجاست زائل کرنے میں بعینہ پانی مقصود نہیں ہے بلکہ نجاست زائل کرنا مقصود ہے خواہ پانی کے ذریعہ ہو یا پانی کے علاوہ سرکہ وغیرہ کسی دوسری مزیلِ نجاست چیز کے ذریعہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو نص (ثم اغسلیہ بالماء) کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا۔ بلکہ دلالۃ النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

"والواجب تعظیم اللہ" سے دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت نے افتتاحِ صلوٰۃ کیلئے بعینہ تکبیر کو مشروع کیا ہے، باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ" اور رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "وتحریمہا التکبیر" ان دونوں نصوص میں بعینہ تکبیر کا ذکر ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہ رح نے اس حکم کی علت بیان کی اور کہا کہ تکبیر سے مقصود اللہ کی تعظیم اور اس کی ثنا ہے۔ لہٰذا جو لفظ تعظیم باری اور ثناء باری پر دلالت کرے گا اس سے نماز کا افتتاح جائز ہوگا مثلاً اللہ اجل یا الرحمٰن اعظم سے اگر افتتاح کیا گیا تو درست ہوگا۔ دیکھئے مذکورہ نصوص میں افتتاح صلوٰۃ کے لئے خاص طور سے تکبیر کا ذکر کیا گیا ہے لیکن امام صاحبؒ نے تعلیل کے ذریعہ نص کے اس حکم کو بدل دیا اور ہر اس لفظ سے افتتاح صلوٰۃ کی اجازت دیدی جو تعظیم باری پر دلالت کرتا ہو اور جب ایسا ہے تو قیاس کی چوتھی شرط فوت ہوگئی لہٰذا افتتاحِ صلوٰۃ کے سلسلے میں تکبیر (اللہ اکبر) پر قیاس کرکے دوسرے کلماتِ تعظیم کے ذریعہ نماز کا افتتاح جائز نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ امام صاحب رح اس کی اجازت دیتے ہیں۔ جواب: مذکورہ نصوص میں بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) مقصود نہیں ہے بلکہ بدن کے ہر ہر جزء کے ساتھ اللہ رب العزت کی تعظیم مقصود ہے اور زبان بھی انسان کے بدن کا ایک جزء ہے لہٰذا زبان کا ایسا عمل واجب ہوگا جو تعظیم باری پر دلالت کرے، خواہ کسی بھی لفظ کے ذریعے ہو۔ بعینہ تکبیر (اللہ اکبر) واجب نہ ہوگی۔ اور رہا نصوص میں تکبیر کا ذکر تو وہ ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی تکبیر کے ذکر سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ افتتاح صلوٰۃ کے لئے زبان سے ایسا عمل کیا جائے جو تعظیم باری پر دلالت کرے بعینہ اللہ اکبر کہنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو نص کے حکم کا تعلیل کے ذریعہ متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

"والافطار ہو السبب" سے تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت اسلام نے کفارۂ صوم کو خاص طور سے جماع پر معلق کیا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "اعتق رقبۃ" (ایک رقبہ آزاد کر) اس اعرابی سے فرمایا تھا جس نے آکر یہ کہا کہ اللہ کے رسول میں نے رمضان کے دن میں بحالت صوم اپنی بیوی سے جماع کیا ہے۔ اس حدیث میں چونکہ جماع کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے صرف جماع کے ذریعہ افطار کرنے سے کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا عمداً کھا کر یا پی کر افطار کرنے سے کفارہ واجب نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ حنفیوں نے افطار کو حکم یعنی کفارہ کی علت قرار دیکر یہ کہا کہ جب بھی عمداً افطار کرنا پایا جائے گا کفارہ واجب ہوگا۔ افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو یا کھانے اور پینے کے ذریعہ ہو۔ ملاحظہ فرمائیے۔ اس جگہ بھی احناف نے تعلیل کے ذریعہ نصِ حدیث کے حکم کو متغیر کردیا ہے حالانکہ صحتِ قیاس کی چوتھی شرط تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر نہ ہونا ہے

جواب: کفارۂ صوم واجب کرنے والا سبب جنایت کے طور پر افطار کرنا ہے یعنی کفارۂ صوم کے سلسلے میں افطار علیٰ وجہ الجنایت مقصود ہے جماع مقصود نہیں ہے۔ جماع تو صرف ایک آلہ ہے جو صرف افطار کی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا جو چیز بھی افطار کی صلاحیت رکھے گی وہی کفارۂ صوم کا موجب ہوگی۔ الحاصل مذکورہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود افطار کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا ہے افطار کسی بھی چیز کے ذریعہ ہو۔ مگر اعرابی نے چونکہ جماع کے ذریعہ افطار کیا تھا اسلئے حدیث میں جماع کا ذکر کر دیا گیا ورنہ خاص طور سے جماع مراد نہیں ہے بلکہ افطار مراد ہے اور جب حدیث میں افطار مراد ہے اور افطار ہی موجبِ کفارہ ہے تو تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کا متغیر کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کے ذریعہ متغیر کرنا لازم آیا۔

وَبَعْدَ التَّعْلِيْلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهٗ۔

ترجمہ: اور تعلیل کے بعد (جماع وغیرہ احکام کی) صلاحیت اسی پر باقی رہے گی جو تعلیل سے پہلے تھی۔

تشریح: اس عبارت کا تعلق "انما خصصنا القليل" سے لیکر "والافطار ہو السبب" تک تمام نظیروں سے ہے یعنی مذکورہ تمام نظائر سے معلوم ہو گیا کہ تعلیل (حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے) کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے مثلاً جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، تکبیر فعلِ لسان کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتی ہے، پانی نجاست زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور بکری ادائیگی زکوٰۃ کی صلاحیت رکھتی ہے۔ الحاصل مذکورہ نصوص کے احکام میں جو کچھ تغیر پیدا ہوا ہے وہ تعلیل سے پہلے ہی دلالۃ النص یا اقتضاء النص کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے کسی نص کا حکم متغیر نہیں ہوا جیسا کہ ہر نظیر کے بیان کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ گذر چکا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ نظائر میں قیاس کی شرط رابع کا فوت ہونا لازم نہیں آئیگا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ" لَامُ الْعَاقِبَةِ اَيْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْلَانَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاعْتِبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِّنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمہ: اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ لام باری تعالیٰ کے قول "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" میں لام عاقبت ہے یعنی باعتبار عاقبتِ حق کے وہ حقِ واجب اصناف مذکورہ کے لئے ہو جائے گا۔ یا اس لئے کہ نص نے ان کیطرف صَرف کرنے کو اس مال کے صدقہ ہونے کے بعد واجب کیا ہے اور مال کا صدقہ ہونا باری تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہوگا پس اس تحقیق کی بنار پر اصنافِ مذکورہ باعتبار حاجت کے مصارف ہونگے اور یہ اسمار حاجت کے اسباب ہونگے اور یہ تمام اصناف زکوٰۃ کے لئے ایسے ہیں جیساکہ کعبہ نماز کے لئے ہے اور پورے کا پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر جزر قبلہ ہے۔

تشریح: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَابْنِ السَّبِيلِ" میں مصارفِ زکوٰۃ کا ذکر ہے یعنی زکوٰۃ جو ہے وہ حق ہے فقرار کا اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کا دل پرچانا منظور ہے اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تاوان بھریں اور اللہ کے راستے میں اور راہ کے مسافر کو۔ اس آیت میں باری تعالیٰ نے زکوٰۃ کے آٹھ مصرف ذکر کئے ہیں (۱) فقرار (جن کے پاس کچھ نہ ہو) (۲) مساکین (جن کو بقدر نصاب میسر نہ ہو) بعض حضرات نے کہا کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس بقدر نصاب نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ (۳) عاملین (جو اسلامی حکومت کی طرف سے تحصیلِ صدقات وغیرہ کے کاموں پر مامور ہوں (۴) مؤلفۃ قلوب (جن کے اسلام لانے کی امید ہو یا اسلام میں کمزور ہوں) اکثر علمار کے نزدیک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد یہ قسم منسوخ ہوگئی (۵) رقاب (غلاموں کا بدلِ کتابت ادا کرکے ان کو آزادی دلائی جائے یا خرید کر آزاد کئے جائیں یا قیدیوں کا فدیہ دیکر رہا کرائے جائیں (۶) غارمین (جن پر کوئی حادثہ پڑا اور مقروض ہوگئے یا کسی کی ضمانت وغیرہ کے بار.... میں دب گئے (۷) سبیل اللہ (جہاد میں جانے والوں کی اعانت کی جائے (۸) ابن سبیل (مسافر جو حالتِ سفر میں مالک نصاب نہ ہو گو مکان پر دولت رکھتا ہو۔

حضرت امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ قرآن پاک میں جسقدر مصارف زکوٰۃ مذکور ہیں بالاشتراک ان تمام کو زکوٰۃ دینا واجب ہے یعنی اگر زکوٰۃ تمام اصناف مذکورہ کو دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اگر صرف ایک صنف اور ایک قسم کو دیگئی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ "انما الصدقات للفقراء" میں لام تملیک کے لئے ہے جیسے "المال لزید" اور "لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" میں لام تملیک کے لئے ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ فقرار اور دوسرے اصناف مالک نصاب کے ادا کرنے سے پہلے ہی زکوٰۃ وصدقات کے مالک ہیں اور اس کے مستحق ہیں پس جب تمام اصناف زکوۃ کے مالک اور مستحق ہیں تو مشترکہ طور پر تمام اصناف کو زکوۃ دینا واجب ہوگا کسی ایک صنف پر اکتفار کرنا درست نہ ہوگا جیسے اگر کسی شخص نے مذکورہ اصناف کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی مال میں تمام اصناف شریک ہوں گے کسی ایک کو محروم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح ادائیگی زکوٰۃ کے جائز ہونے کے لئے تمام اصناف کو زکوٰۃ دینا لازم ہوگا اور بعض کو

دینا اور بعض کو نہ دینا درست نہ ہوگا۔ الحاصل نص "انما الصدقات للفقراء الآیۃ" کا حکم یہ ہے کہ صدقات بالاشتراک تمام اصناف کا حق ہیں لیکن تم حنفیوں نے کہا کہ اس حکم کی علت حاجت ہے اور حاجت تمام اصناف اور صنف واحد کے درمیان مشترک ہے یعنی جسطرح تمام اصناف صدقات کے محتاج ہیں اسی طرح صنف واحد بھی محتاج ہے لہٰذا علتِ حاجت کیوجہ سے جسطرح تمام اصناف کو صدقات دینا جائز ہے اسی طرح ایک صنف کو دینا بھی جائز ہے۔ پس تم حنفیوں نے تعلیل کے ذریعہ نص (انما الصدقات للفقراء) کا حکم متغیر کر دیا ہے۔ حالانکہ تعلیل کے ذریعہ نص کے حکم کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے۔ وَبِہٰذَا تَبَیَّنَ سے اسی اعتراض کا جواب دیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے اس بیان سے (کہ زکوٰۃ ابتداءً اللہ کے قبضہ میں آتی ہے پھر ثانیاً اور بقاءً فقیر کے قبضہ میں آتی ہے اور فقیر کا قبضہ اس پر دائمی ہوجاتا ہے) یہ بات واضح ہوگئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت اور انجام کے لئے ہے جیسے "فَالْتَقَطَہٗ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَہُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" میں لیکون کا لام عاقبت اور انجام کے لئے ہے۔ لام عاقبت کی پہلی دلیل تو وہ ہی ہے جو ذکر کی گئی ہے کہ مال نصاب میں جو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ باری تعالیٰ کا حق ہوتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ اولاً باری تعالیٰ کے قبضہ میں واقع ہوتی ہے اور فقیر باری تعالیٰ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے پھر وہ زکوٰۃ فقیر کے لئے ہوجاتی ہے اور فقیر اس پر اپنے لئے قبضہ کرتا ہے گویا فقیر کے دو قبضے ثابت ہوئے پہلا قبضہ باری تعالیٰ کے لئے اور دوسرا قبضہ خود فقیر کے لئے ہوا۔ اور جب ایسا ہے تو للفقراء کا لام عاقبت کے لئے ہوگا اور ترجمہ ہوگا کہ صدقات انجام کار کے طور پر فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہونگے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نص یعنی انما الصدقات نے مال زکوٰۃ کو مصارف زکوٰۃ کیطرف صرف کرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ مال صدقہ ہوجائے چنانچہ باری تعالیٰ نے انما الصدقات للفقراء فرمایا ہے یعنی جب مال زکوٰۃ صدقہ ہوجائے تو وہ فقراء اور دوسرے اصناف کو دیدیا جائے انما الاموال التی وجبت ادائہا للفقراء نہیں فرمایا ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ وہ مال جس کی ادائگی واجب ہے وہ فقراء اور دیگر اقسام کو دیدیا جائے۔ الغرض نص سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مالِ زکوٰۃ پہلے صدقہ ہوگا پھر فقراء اور دیگر حضرات کو دیا جائے گا اور مال کا صدقہ ہونا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ وہ مال اللہ کی طرف ادا کر دیا جائے اور اللہ کی طرف ادائگی فقیر کے قبضہ سے پہلے متحقق نہیں ہوتی پس مال زکوٰۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اللہ کا نائب بنکر اللہ کے لئے قبضہ کریگا اور پھر وہ صدقہ فقیر کی ملک ہوجائے گا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مالِ زکوٰۃ جو اللہ کے لئے فقیر کے قبضہ کرنے سے صدقہ ہوگیا وہ انجام کار کے اعتبار سے فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہوجائے گا۔ الحاصل اس سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے بلکہ عاقبت کے لئے ہے اور جب للفقراء کا لام تملیک کے لئے نہیں ہے تو تمام اصناف کا بطریقِ شرکت مستحق زکوٰۃ ہونا بھی ثابت نہ ہوگا اور جب تمام اصناف کا بطریق شرکت مستحقِ زکوٰۃ ہونا ثابت نہیں ہوا تو علتِ حاجت کی وجہ سے ایک صنف ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے سے نص انما الصدقات کے حکم کا متغیر ہونا بھی لازم نہیں آیا۔

فصاروا علیٰ ہذا التحقیق الخ سے مصنف حسامی نے ایک صنف یا ایک فقیر کو پوری زکوٰۃ دینے کے جواز کو ثابت کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہماری اس تحقیق سے کہ زکوٰۃ خالصۃً اللہ کا حق ہے اور فقراء اور مساکین وغیرہ کا ذکر بیان مصرف کے لئے ہے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقراء اور دوسرے اصناف جو اس آیت میں مذکور ہیں باعتبار حاجت کے

مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ ان اصناف کو زکوٰۃ دینا واجب ہے' ان کے علاوہ کو دینا جائز نہیں ہے۔ یہ اس لئے نہیں کہ یہ لوگ مالِ زکوٰۃ کے مستحق ہیں محتاج ہوں یا نہ ہوں بلکہ ان کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان کو زکوٰۃ دینا واجب قرار دیا گیا ہے اور رہے وہ اسماء جنکو اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے یعنی فقراء، مساکین، عاملین، غارمین اور ابن سبیل وغیرہ تو یہ سب حاجت کے اسباب ہیں یعنی ان اسماء سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا مسمّیٰ صاحبِ حاجت اور ضرورت مند ہے۔ گویا باری تعالیٰ نے یوں فرمایا " انما الصدقات للمحتاجین" صدقات محتاجین کے لئے ہیں۔ احتیاج کا سبب کچھ بھی ہو۔ پس تمام مصارفِ زکوٰۃ ایسے ہو گئے جیساکہ نماز کے لئے کعبہ ہے یعنی جس طرح کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے بلکہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ کعبہ کی جانب رخ کیا جائے۔ اسی طرح مذکورہ محتاج یعنی مصارف زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مستحق نہیں ہیں بلکہ احتیاج کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے۔ پس اسی طرح تمام اصناف کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے اور ایک صنف بلکہ ایک شخص کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ الحاصل ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نص یعنی" انما الصدقات" کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ مذکورہ اصناف حاجت کی وجہ سے مصارف زکوٰۃ ہیں اور اس صورت میں تعلیل کی وجہ سے حکم کا متغیر ہونا لازم نہیں آتا لہٰذا احناف پر مذکورہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

وَاَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَهٗ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدِّلُ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِيْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائِمَتَهٗ وَهُوَ اَنْ يَكُوْنَ عَلٰى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِي الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ اِنَّهَا تُزَوَّجُ كَرْهًا لِاَنَّهَا صَغِيْرَةٌ فَاَشْبَهَتِ الْبِكْرَ فَهٰذَا تَعْلِيْلٌ بِوَصْفٍ مُلَائِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِيْ وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِيْرَ الطَّوَافِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِي الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ اِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَائِمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِيٌّ

ترجمہ اور بہرحال قیاس کا رکن وہ شے ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو (اور) وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ اصل کا حکم ثابت کرنے میں کیونکہ فرع میں

وہ شے موجود ہے جس کو اصل کی علامت قرار دیا گیا ہے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو کیونکہ حکم معلل بہ کی جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہے اور صلاحِ وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے اور وصف کے اندر موافقت کا حصول یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ثیبہ صغیرہ میں ہمارا قول ہے کہ جبراً اس کا نکاح کر دیا جائیگا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے لہذا باکرہ کے مشابہ ہوگئی۔ پس یہ ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جو وصف حکم کے موافق ہے اس لئے کہ صغر ولایتِ نکاح میں مؤثر ہے کیونکہ صغر کے ساتھ عجز متعلق ہے (جیسا کہ طواف کی تاثیر اس حکم میں جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الهرة ليست بنجسة انها هي من الطوافين والطوافات عليكم " میں طواف کے ساتھ معلّل کیا گیا ہے کیونکہ طواف کے ساتھ ضرورت متعلق ہے اور موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح:- قیاس کی شرطوں سے فارغ ہو کر مصنف حسامی رہ نے اس عبارت میں قیاس کے رکن کو بیان کیا ہے لغت میں رکنِ شے سے شے کی جانبِ اقویٰ مراد ہوتی ہے یعنی لغت میں شے کی جانب اقویٰ رکن کہلاتی ہے فقہاء اور اصولیوں کی اصطلاح میں رکن وہ ہوتا ہے جس کے بغیر شے کا وجود ممکن نہ ہو خواہ وہ شے کی تمام ماہیت ہو جیسے کھانے، پینے، جماع سے رکنا روزے کا رکن ہے اور یہ رکن روزے کی تمام ماہیت ہے یعنی مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام ہی روزہ ہے۔ خواہ وہ رکن، شے کی ماہیت کا جز ہو جیسے رکوع، نماز کا رکن ہے اور یہ رکن نماز کی تمام ماہیت نہیں ہے بلکہ نماز کا ایک جز ہے۔ الحاصل رکن شے کی تمام ماہیت ہو یا اس کا ایک جزء ہو بہرصورت شے کا وجود اس کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔

فاضل مصنف نے قیاس کے رکن کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ قیاس کا رکن وہ وصفِ جامع اور وصفِ مشترک ہے جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف اُن اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو یعنی جس وصف کو علامتِ حکم قرار دیا گیا ہے اس وصف پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے یہ اشتمال خواہ صراحتاً ہو خواہ اشارۃً۔ بصراحۃ مشتمل ہونے کی مثال آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا قول " الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم " ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ بلّی کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے اور اس ناپاک نہ ہونے کی علت طواف ہے یعنی بلی کی بکثرت آمد و رفت، ناپاک نہ ہونے کی علت ہے اور یہ نص اس علت پر صراحۃً مشتمل ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " فانہ من الطوافين " اور اشارۃً مشتمل ہونے کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " لا تبيعوا الطعام إلّا كيلاً بكيل " ہے کیونکہ اس حدیث میں نص کا حکم یہ ہے کہ طعام کو طعام کے عوض تساویاً بیچنا تو جائز ہے لیکن متفاضلاً اور نسیئۃً بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کی علت قدر (کیلی ہونا یا وزنی ہونا) اور جنس ہے یعنی قدر اور جنس میں دونوں عوضوں کا متحد ہونا تفاضل اور ربا کے حرام ہونے کی علت ہے لیکن یہ نصِ حدیث اس علت پر صراحتاً مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے اس طور پر کہ کیلاً بکیلٍ قدر کے علت ہونے پر دلالت

کرتا ہے اور طعام کا مقابلہ طعام کے ساتھ جنس کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ الغرض قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہو اور نص اس وصف پر صراحۃً یا اشارۃً مشتمل ہو اور فرع (مقیس) میں چونکہ وہ وصف موجود ہے اس لئے اصل (مقیس علیہ) کے حکم میں فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو۔ یہاں سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل (مقیس علیہ) (۲) فرع (مقیس) (۳) حکم (۴) وہ وصف جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ قیاس کا بنیادی رکن یہی وصف ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی وجہ سے اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے بالصراحت اسی کو ذکر فرمایا ہے باقی ارکان کو ذکر نہیں فرمایا۔ یہ بات بھی ذہن نشیں رہے کہ وہ وصف جس پر قیاس کا دار و مدار ہے اس کو علتِ جامعہ اور علتِ مشترکہ کہا جاتا ہے لیکن مصنف حسامی رحنے اس کو علامت کے ساتھ اس لئے تعبیر فرمایا ہے کہ احکام شرع کی علتیں احکام کو پہچاننے کی محض علامت ہوتی ہیں، مثبتِ احکام نہیں ہوتیں حقیقت میں مُثبتِ احکام تو باری تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ وہ وصف جس کو حکمِ نص پر علامت قرار دیا گیا ہے۔ اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں (۱) صالح ہو یعنی وہ وصف اس بات کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو سکے (۲) معدّل ہو یعنی اس وصف کی عدالت ثابت ہو ان دو باتوں کو اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وصف، شاہد کے مرتبہ میں ہے یعنی دعاوی میں جو حیثیت شاہد کی ہوتی ہے قیاس میں وہی حیثیت وصف کی ہوتی ہے پس جس طرح شاہد کے لئے صالح (عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد) ہونا ضروری ہے اور اس کے لئے وصف عدالت یعنی دیانت کا ثابت ہونا ضروری ہے اسی طرح وصف مذکور کے لئے صلاحیت اور عدالت کا ثابت ہونا ضروری ہے البتہ ان دونوں باتوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی وصف کا صالح ہونا عمل کے جواز کے لئے شرط ہے اور دوسری بات یعنی وصف کا معدّل ہونا وجوبِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف مذکور میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہوگئی اور عدالت ظاہر نہیں ہوئی تو اس قیاس پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہ ہوگا اور اگر صلاحیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا جیسے گواہ میں اگر صلاحیت اور اہلیت ظاہر ہو جائے اور عدالت ظاہر نہ ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا یعنی اس گواہ کی گواہی پر اگر قاضی فیصلہ کردے تو بھی ٹھیک ہے اگر فیصلہ نہ کرے تو بھی ٹھیک ہے لیکن اگر اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ظاہر ہو جائے تو اس گواہی پر عمل کرنا یعنی قاضی پر فیصلہ دینا واجب ہوگا۔ لف و نشر غیر مرتب کے طور پر مصنفِ حسامی پہلے معدّل کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ معدل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے۔ اور اس تاثیر کی چار قسمیں ہیں اور ہمارے نزدیک چاروں مقبول ہیں (۱) اس وصف کے عین کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی بعینہ وہ وصف جو نص میں مذکور ہے نص کے عین حکم میں مؤثر ہو جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سُورِ ہرّہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا ہے پس عینِ طواف عینِ حکمِ نص یعنی سور ہرہ کی عدمِ نجاست میں مؤثر اور علت ہے یہ نوع متفق علیہ ہے اور امام شافعی رح

کے نزدیک تاثیر اسی نوع میں منحصر ہے اس کے علاوہ دیگر انواعِ تاثیر ان کے نزدیک معتبر نہیں ہیں۔
(۲) اس وصف کے عین کا اثر حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی عینِ وصف جنسِ حکم کے لئے علت ہو جیسے صغر، ولایتِ مال میں شوافع اور احناف دونوں کے نزدیک علت ہے یعنی صغیر کے مال میں تصرف کی ولایت بالاجماع صغیر کے ولی کو حاصل ہے اور اس ولایت کی علت صغیر کا صغر ہے پس ولایتِ مال چونکہ ولایتِ نکاح کی ہم جنس ہے اس لئے ولایت نکاح میں بھی صغر کو علت قرار دیدیا گیا۔
(۳) وصف کی جنس کا اثر اس حکم کے عین میں ظاہر ہو یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو۔ جیسے جنون کا اسقاطِ صلوٰۃ کے لئے علت ہونا نص سے ثابت ہے اور جنون، اغماء (بے ہوشی) کا ہم جنس ہے لہذا جب جنون کا نماز ساقط کرنے کی علت ہونا ثابت ہے تو اس کے ہم جنس یعنی اغماء کو بھی سقوطِ صلاۃ کی علت قرار دینا درست ہوگا (۴) جنس وصف کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو یعنی جنس وصف کو جنس حکم کے لئے علت قرار دیا گیا ہو جیسے مشقتِ سفر کا دو رکعت کے لئے سقوط کی علت ہونا نص سے ثابت ہے اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کی ہم جنس ہے لہذا مجانست کا اعتبار کرتے ہوئے حیض کو پوری نماز کے سقوط کی علت قرار دینا درست ہوگا۔ اب وصف کے معدّل (مؤثر) ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ عینِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یا عینِ وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یا جنسِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یا جنسِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صلاح وصف سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو اس طور پر کہ حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو وہ وصف اس حکم سے آبی اور منکر نہ ہو جیسے میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا ہو تو ان کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے مگر اس فرقت کا سبب کیا ہے اس بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت امام شافعی رہ نے فرمایا کہ اس فرقت کا سبب احدالزوجین کا اسلام ہے اور یہ فرقت اسلام کی طرف مضاف ومنسوب ہے۔ اور احناف نے کہا کہ اس فرقت کا سبب اسلام نہیں ہے بلکہ آخر کا اسلام قبول کرنے سے اباء اور انکار کرنا ہے اب آپ ملاحظہ فرمائیں کہ فرقت کو اباء عن الاسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے یا احدالزوجین کے اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ ہم نے دیکھا کہ اسلام حقوق کا محافظ ہے قاطعِ حقوق نہیں ہے لہذا اسلام اس حکم یعنی فرقت سے آبی اور منکر ہوگا اور اس حکم کو اباء عن الاسلام کی طرف مضاف کرنا مناسب اور صحیح ہوگا۔ بہرحال صلاحِ وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق ہو یعنی حکم کو اس وصف کی طرف مضاف کرنا صحیح ہو اور وہ وصف اس حکم سے آبی اور بعید نہ ہو۔ اور بقول صاحب حسامی وصف کا حکم کے موافق اور مناسب ہونا یہ ہے کہ وہ وصف یعنی علتِ جامعہ، ان علتوں کے موافق ہو جو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ اور تابعین سے منقول ہیں یعنی اس مجتہد کی علت اس علت کے موافق ہو جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین نے مستنبط کیا ہو۔ اگر مجتہد کی علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین کی علتوں کے موافق نہ ہوئی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ مثلاً احناف کے نزدیک ولایت نکاح کی علت صغر ہے اور شوافع کے نزدیک بکارت

ہے یعنی احناف کے نزدیک صغیرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوگی صغیرہ خواہ باکرہ ہو خواہ ثیبہ ہو، اور شوافع کے نزدیک باکرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوگی باکرہ خواہ صغیرہ ہو خواہ بالغہ ہو بس ثیبہ بالغہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل نہ ہوگی احناف کے نزدیک تو عدمِ صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک عدم بکارت کی وجہ سے اور صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت نکاح حاصل ہوگی احناف کے نزدیک تو صغر کی وجہ سے اور شوافع کے نزدیک بکارت کی وجہ سے اور باکرہ بالغہ پر شوافع کے نزدیک تو ولایت نکاح حاصل ہوگی کیونکہ علت (بکارت) موجود ہے لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایتِ نکاح حاصل نہ ہوگی۔ اور صغیرہ ثیبہ پر شوافع کے نزدیک علت یعنی بکارت نہ پائے جانے کی وجہ سے ولایت حاصل نہ ہوگی لیکن احناف کے نزدیک صغر یعنی علت موجود ہونے کی وجہ سے ولایت حاصل ہوگی حتیٰ کہ ولی بغیر ثیبہ صغیرہ کی رضامندی کے اس کا نکاح کرسکتا ہے کیونکہ ثیبہ صغیرہ، صغیرہ ہے۔ لہٰذا ثیبہ صغیرہ، باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہوگئی اس لئے کہ وصفِ صغر دونوں میں موجود ہے پس جس طرح صغر کی وجہ سے باکرہ صغیرہ پر ولایتِ نکاح حاصل ہوتی ہے اسی طرح صغر کی وجہ سے ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایتِ نکاح حاصل ہوگی۔

فہٰذا تعلیل سے صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ ولایتِ نکاح کی علت یعنی صغر اس علت کے موافق ہے جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سور ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف (بلی کے چکر لگانے) کو قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "الہرۃ لیست بنجسۃ انما ہی من الطوافین والطوافات علیکم" اور ولایت نکاح کی علت یعنی صغر اسکے موافق ہے اس طور پر کہ یہ دونوں علتیں ایک جنس یعنی ضرورت کے تحت داخل ہیں یعنی جس طرح طواف ضرورت (بلی سے احتراز کے متعذر ہونے) کی وجہ سے سور ہرہ کے ناپاک ہونے میں مؤثر ہے اور اس کی علت ہے اسی طرح صغر، ضرورت (عجز) کی وجہ سے ولایت نکاح میں مؤثر ہے اور اس کی علت ہے۔

پس جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیل میں وصف طواف، حکم یعنی عدم نجاستِ سور ہرہ کے مناسب ہے، اسی طرح صغر، ولایتِ نکاح کے مناسب ہے لہٰذا طواف اور صغر دونوں اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کی طرف حکم (عدمِ نجاستِ سورِ ہرہ اور ولایت نکاح) کو منسوب کیا جائے۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ موافقت سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے یعنی مذکورہ وصف کو اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا اور فرع کے اندر اس کی وجہ سے حکم کو ثابت کرنا اس وقت تک درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس وصف کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونا ثابت نہ ہوجائے اس لئے کہ یہ وصف امر شرعی ہے اور یہ وصف امر شرعی اس لئے ہے کہ ہماری گفتگو انھیں علل شرعیہ میں ہے جو مُثبتِ احکام ہیں۔ پس اس وصف کی موافقت شارع کی جانب سے معلوم ہوگی اور شارع کی جانب سے اس کی موافقت اس وقت معلوم ہوگی جبکہ یہ وصف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو الغرض اس وصف کے امر شرعی ہونے کی وجہ سے موافقت (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہونے) سے پہلے اس وصف پر عمل نہیں ہوگا یعنی اس وصف کو نہ اصل کے اندر حکم کی علت قرار دینا

درست ہوگا اور نہ اس وصف کی وجہ سے فرع کے اندر حکم کو ثابت کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت (عقل، بلوغ) کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی گواہی پر عمل صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی گواہی پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَائِمَةُ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَائِمَةِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغَرِ فِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ

ترجمہ: اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو ہمارے نزدیک وصفِ صالح پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا مگر عدالت کے بعد اور عدالت اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے پس وصف کی صحت کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگی جیسے ولایتِ مال میں صغر کا اثر ہے اور وہ (ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے جانا جاتا ہے اس کو ممنوعِ دینی کے ارتکاب سے روکنے میں۔

تشریح: یہاں سے مصنف حسامی وجوب عمل کے لئے عدالت کے شرط ہونے کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ وصف جس کو علتِ جامعہ اور علت مشترکہ قرار دیا گیا ہے اس پر عمل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک یہ کہ وہ وصف صالح ہو یعنی وصف حکم کے موافق ہو یعنی یہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو علتیں صاحب شریعت سے منقول ہیں۔ دوم یہ کہ وہ وصف معدّل ہو یعنی اس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف نے کسی جگہ اپنا اثر دکھایا ہو۔ تاثیر کی چار قسمیں ہیں جنکو گذشتہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے۔ وصف کا صالح اور حکم کے موافق ہونا جوازِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی وصف اگر صالح نہ ہو تو اس پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر صالح ہے مگر اس کی عدالت ثابت نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا جائز ہے جی چاہے عمل کرے اور جی چاہے عمل نہ کرے۔ اگر عمل کیا تو اس کا عمل نافذ ہو جائے گا لیکن اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اور وصف کا معدّل ہونا وجوبِ عمل کے لئے شرط ہے یعنی اگر اس وصف کی عدالت ثابت ہو جائے اور اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہو جائے تو اس پر عمل کرنا واجب اور لازم ہوگا۔ اسی دوسری چیز کے شرط ہونے کو بیان کرنے کے لئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر وصف کی موافقت ثابت ہو جائے اور اسکی عدالت ثابت نہ ہو تو ہمارے نزدیک اس وصف صالح پر عمل واجب نہ ہوگا ہاں اگر موافقت کے ساتھ عدالت بھی ثابت ہوگئی تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ پس ہمارے نزدیک وجوب عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اس وصف کی عدالت یعنی تاثیر کا ظاہر ہونا بھی ضروری ہے

اور امام شافعی رہ کے نزدیک وجوبِ عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت کا ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اخالہ ضروری ہے۔ اخالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے اصل (مقیس علیہ) کے اندر علت متعین کر دینا یعنی اگر کسی چیز کے علت ہونے کا خیال مجتہد کے دل میں پیدا ہو گیا تو یہ اس چیز کے علت ہونے کے لئے کافی ہے الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب عمل کے لئے ثبوتِ موافقت کے بعد اخالہ ضروری ہے اور ہمارے نزدیک ثبوتِ موافقت کے بعد عدالت یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کی تاثیر کا ظاہر ہونا ضروری ہے عدالت ظاہر ہونے سے پہلے عمل واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ثبوتِ موافقت کے باوجود وہ وصف شارع کی جانب سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے جیساکہ گواہ اگر صلاحیت اور اہلیت کا حامل ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو مگر اس کی عدالت (دیانت) ثابت نہ ہو تو قاضی اس کی شہادت رد کر سکتا ہے کیونکہ بعض لوگ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہونے کے باوجود فاسق ہوتے ہیں اور فاسق ہونے کی وجہ سے مردود الشہادت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض اوصاف علتِ حکم بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن شارع کے نزدیک غیر مقبول ہوتے ہیں اس لئے کہ وصف لذاتہ علتِ حکم نہیں ہوتا ہے بلکہ شارع کے علت قرار دینے سے علت ہوتا ہے۔

الحاصل جب عدالت ظاہر ہونے سے پہلے وصفِ صالح مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو عدالت ظاہر ہونے سے پہلے اس پر عمل کرنا کیسے واجب ہو سکتا ہے رہا یہ سوال کہ اس وصف کی عدالت کیسے معلوم ہوگی تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی رہ نے فرمایا ہے کہ اس وصف کی عدالت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھ لیا جائے کہ اس وصف نے کسی دوسری جگہ اپنا اثر دکھایا ہے یا نہیں یعنی کسی دوسری جگہ اس وصف کا علتِ حکم ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہے یا نہیں اگر کسی دوسری جگہ اس وصف کا نص یا اجماع سے علتِ حکم ہونا ثابت ہے تو سمجھ لیا جائے گا کہ یہ وصف معدّل ہے اس کی عدالت ثابت ہے یعنی اس کا مؤثر ہونا ظاہر ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو اس پر عمل کرنا بھی واجب نہیں ہے۔ مصنف نے وصفِ صالح کے معدّل اور مؤثر ہونے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ نقصانِ عقل کی وجہ سے صغیر کے لئے چونکہ عجز لازم ہے اسلئے تصرفات مالی کے سلسلہ میں بالاجماع اس کے ولی کو (جس کی رائے بھی کامل ہے اور جس کی شفقت بھی بھرپور ہے) حقِ تصرف اور حقِ ولایت دیدیا گیا۔ گویا صغیر کے مال میں ولایتِ تصرف کی علت صغر ہے اور صغر کا ولایتِ مال کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہے پس صغیر نقصانِ عقل کی وجہ سے چونکہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے اسلئے تصرف فی النفس یعنی نکاح کے سلسلے میں بھی اس کے ولی کو اس کا قائمقام قرار دیکر اس کے نفس میں تصرف کا حق دیدیا گیا۔ ملاحظہ فرمایئے صغر کو ولایتِ نکاح کی علت قرار دینا وصفِ مؤثر کو علت قرار دینا ہے یعنی صغر ایسا وصف ہے جس نے دوسری جگہ (ولایتِ مال میں) بھی اپنا اثر دکھایا ہے اور اس دوسری جگہ یعنی ولایتِ مال میں اس کا مؤثر اور علتِ حکم ہونا اجماع سے ثابت ہے۔

وہو نظیر الخ سے مصنف رہ ظہورِ اثر کی وجہ سے صحتِ وصف کے معلوم ہونے کی نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ

فرمایا کہ گواہ کی صلاحیت اور اہلیت کے بعد اس کے صادق ہونے کو اس طرح پہچانا جائیگا کہ اس کے دین کا اثر ظاہر ہوجائے اور اس کے دین کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب وہ ممنوعات دینی اور کبائر سے باز آجائے۔ الحاصل گواہ اگر اہلیت شہادت رکھتا ہو یعنی عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہو تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا۔ ہاں جب اس کا صادق ہونا بھی معلوم ہوجائے تو اس کی گواہی کا قبول کرنا واجب ہوگا اور اس کا صادق ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب اس کے دین کا اثر ظاہر ہوجائے اور اس کے دین کے ظہور اثر پر کبائر کے اجتناب سے استدلال کیا جائیگا یعنی جب وہ کبائر سے اجتناب کریگا تو اس کا دیندار ہونا ثابت ہوگا اور اس کے دیندار ہونے سے اس کا صادق ہونا ثابت ہوگا پس کبائر سے اجتناب کے ذریعہ دین کے ظہور اثر پر استدلال ایک دوسرے اثر یعنی گواہ کے صادق ہونے پر استدلال ہے اسی طرح وصف مؤثر ہے کہ اس کے ایک جگہ میں ظہور اثر سے دوسری جگہ میں ظہور اثر پر استدلال کیا جاتا ہے اور یہ دوسری جگہ وہ حکم ہے جو قیاس سے ثابت ہوگا۔

وَ لَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهٗ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهٗ وَخَفِيَ فَسَادُهٗ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهٖ دُوْنَ الظُّهُوْرِ۔

ترجمہ: اور جب ہمارے نزدیک علت، اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر اس استحسان کو مقدم کیا جو قیاس خفی ہے جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو اور ہم نے قیاس کو اس کے باطنی اثر کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر مقدم کیا جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد مخفی ہو کیونکہ اثر کی قوت اور اس کی صحت کا اعتبار ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قیاس حجت شرعیہ ہے اور استحسان ایسی چیز ہے جس کے قائل صرف حضرت امام اعظم رح ہیں ان کے علاوہ کوئی اس کا قائل نہیں ہے اور احناف کبھی کبھی استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیتے ہیں۔ پس استحسان کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا، غیر شرعی دلیل کے مقابلہ میں شرعی دلیل کو ترک کرنا ہے اور ایسا کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ نیز شرعی حجتیں چار کے اندر منحصر ہیں (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع، قیاس) لیکن استحسان کو حجت قرار دینے کی صورت میں حجتیں چار کے بجائے پانچ ہوجاتی ہیں حالانکہ یہ بھی غلط ہے۔ ان دونوں باتوں کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے یعنی علت کا دار و مدار اثر پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ وصف اگر مؤثر ہے تو علت ہوگا اور اگر مؤثر نہیں ہے تو علت نہیں ہوگا۔ الغرض قیاس کے لئے علت ضروری ہے اور علت کے لئے

اثر ضروری ہے۔

پھر قیاس کی دو قسمیں ہیں (۱) قیاسِ جلی (۲) قیاسِ خفی۔ اور قیاس خفی کا دوسرا نام استحسان ہے۔ چنانچہ جب استحسان کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاس خفی ہوتا ہے اور جب لفظ قیاس ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد قیاس جلی ہوتا ہے اور جب ایسا ہے یعنی استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے تو استحسان کوئی الگ حجت نہ ہوگی اور جب استحسان کوئی الگ حجت نہیں ہے تو حجتیں چار ہی رہیں پانچ نہ ہوئیں۔ اور استحسان جب قیاس کی قسم ہے تو استحسان بھی حجت شرعی ہوگا اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کرنے سے حجت غیر شرعی کے مقابلہ میں حجت شرعی کا ترک کرنا لازم نہ آئے گا۔ رہی یہ بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا کیونکہ اثر کی قوت اور صحت کا اعتبار ہے اس کے ظہور کا اعتبار نہیں ہے چنانچہ بسا اوقات ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے ایسی صورت میں قوتِ اثر کی وجہ سے خفی کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے مثلاً دنیا ظاہر ہے مگر اس کا اثر فنا ہونا ضعیف ہے اور آخرت باطن اور مخفی ہے مگر اس کا اثر بقاء اور دوام قوی ہے لہذا آخرت کو مخفی ہونے کے باوجود دنیا پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اسی طرح عقل اگرچہ باطنی اور مخفی چیز ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک چونکہ قوی ہے اس لئے اس کو بصر پر تقدم اور ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ بصر اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا اثر اور ادراک عقل کی بہ نسبت ضعیف ہے الحاصل تقدم اور ترجیح کے سلسلے میں قوتِ اثر اور ضعفِ اثر کا اعتبار ہے ظہورِ اثر اور خفاءِ اثر کا اعتبار نہیں ہے پس جب یہ ضابطہ ہے تو وہ استحسان جو قیاس خفی ہے لیکن اس کا اثر قوی ہے اس قیاس پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہے اگرچہ وہ خود جلی اور ظاہر ہے اور وہ قیاس جس کا باطنی اثر صحیح اور قوی ہو اگرچہ اس کے ظاہر میں فساد ہو اس استحسان پر مقدم ہوگا جس کا اثر ضعیف ہو اور اس کا فساد مخفی ہو اگرچہ وہ اثر ظاہر ہو۔

وَبَيَانُ الثَّانِي فِي مَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلوٰتِهٖ أَنَّهٗ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِأَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهٖ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ" وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيْهِ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَمَرَنَا بِالسُّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهٗ كَسُجُوْدِ الصَّلوٰةِ فَهٰذَا أَثَرٌ ظَاهِرٌ فَأَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ أَوْلٰى بِأَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهٗ أَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِي الصَّلوٰةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ سُجُوْدِ الصَّلوٰةِ وَالرُّكُوْعِ فِي غَيْرِهَا فَصَارَ الْأَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ أَوْلٰى مِنَ الْأَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ

الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهُ وَأَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصٰى

ترجمہ: اور ثانی کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں سجدہ کی آیت تلاوت کی کردہ تلاوت کی وجہ سے قیاساً رکوع کر سکتا ہے اس لئے کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ". اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ ظاہری اثر ہے اور رہی قیاس کی وجہ تو وہ مجاز محض ہے لیکن قیاس اپنے باطنی اثر کی وجہ سے اولیٰ ہے اس کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربتِ مقصودہ بنکر شروع نہیں ہوا، حتیٰ کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے اور مقصود محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے برخلاف نماز کے سجدے کے اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے پس اثرِ خفی فسادِ ظاہر کے ساتھ اس اثرِ ظاہر سے اولیٰ ہے جو فسادِ خفی کے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور رہی قسم اول تو وہ شمار سے زائد ہے۔

تشریح: سابق میں دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) تقدیمِ استحسان علی القیاس (۲) تقدیمِ قیاس علی الاستحسان اس عبارت میں دوسری قسم کا بیان ہے۔ یعنی اثرِ قیاس کے قوی اور اثرِ استحسان کے ضعیف ہونے کی وجہ سے تقدیم قیاس علی الاستحسان کا بیان ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کیا اس طور پر کہ نماز کے رکوع اور سجدۂ تلاوت کے درمیان تداخل کی نیت کی جیسا کہ حفاظ کے درمیان مشہور ہے تو ایسا کرنا قیاساً جائز ہوگا استحساناً جائز نہ ہوگا لیکن قیاس کو مقدم رکھا جائے گا یعنی قیاس پر عمل کرنا راجح ہوگا۔ قیاساً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ یعنی رکوع میں بھی خضوع اور تواضع کے معنی موجود ہیں اور سجدہ میں بھی یہ معنی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک میں سجود پر لفظ رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّأَنَابَ"۔ یعنی حضرت داؤد علیہ السلام سجدے میں گر پڑے۔ ملاحظہ فرمائیے خرور (زمین پر گر پڑنا) سجدے کی حالت میں متحقق ہوتا ہے رکوع کی حالت میں متحقق نہیں ہوتا لہٰذا بقرینۂ خرور آیت میں رکوع سے سجود مراد ہوگا۔ الحاصل جب رکوع اور سجود وصف خضوع میں شریک ہیں تو اس وصف مشترک اور علتِ مشترکہ کی وجہ سے رکوع کو سجدۂ تلاوت کے قائم مقام کرنا اور سجدہ پر قیاس کرتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدۂ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔

استحساناً جائز نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعتِ اسلام نے ہم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ" اور ایک جگہ فرمایا ہے "وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ" اور رکوع کی حقیقت اس کے خلاف ہے اس لئے کہ سجود (وضع الجبہۃ علی الارض) میں غایت تعظیم ہوتی ہے اور رکوع (انحناء، جھکنا) میں تعظیم کم ہوتی ہے اسی غیریت اور فرق کی وجہ سے نماز میں رکوع سجدے کے قائم مقام اور سجدہ رکوع کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے یعنی سجدہ، رکوع سے اور رکوع، سجدے سے ادا نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ، سجدۂ تلاوت کی بہ نسبت

رکوع سے زیادہ قریب ہے کیونکہ نماز کا سجدہ اور نماز کا رکوع دونوں تحریمہ کے موجبات میں سے ہیں یعنی تحریمہ نماز کا سجدہ بھی واجب کرتا ہے اور رکوع بھی واجب کرتا ہے اور دونوں ہی نماز کے ارکان میں سے ہیں اس کے برخلاف سجدۂ تلاوت رکوع سے اس قدر قریب نہیں ہے۔ پس جب نماز کا رکوع، نماز کے سجدے کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے اور نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا ہے تو نماز کا رکوع بدرجۂ اولیٰ سجدۂ تلاوت کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے اور سجدۂ تلاوت، رکوع سے ادا نہیں ہوسکتا ہے۔

فَہٰذَا اَثَرٌ ظَاہِرٌ سے صاحبِ حسامی فرماتے ہیں کہ دلیلِ استحسان یعنی رکوع کا غیر سجود ہونا اور ایک کا دوسرے کے لئے کافی نہ ہونا اثر ظاہر ہے اور رکوع کا غیر سجود ہونا حقیقت ہے لہٰذا اس مسئلہ میں استحسان پر عمل کرنا بظاہر ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت پر عمل کرنا ہے اور رہی دلیل قیاس تو اس میں ضعف ہے اس طور پر کہ قرآن پاک "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّ اَنَابَ" میں سجود کو رکوع سے تعبیر کرنا علاقہ مشابہت کی وجہ سے مجاز ہے۔ پس اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنا مجاز پر عمل کرنا ہے اور مجاز حقیقت کے مقابلے میں ضعیف ہوتا ہے لہٰذا دلیلِ قیاس ضعیف ہوئی اور دلیل استحسان قوی اور اس کا اثر ظاہر ہوا پس استحسان کے اثر ظاہر اور قوتِ دلیل کی وجہ سے قیاس مرجوح اور استحسان راجح ہوگا اور یہ بات مسلّم ہے کہ راجح پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا اس مسئلہ میں راجح یعنی استحسان پر عمل کرنا اولیٰ ہونا چاہئے اور سجدۂ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے حالانکہ فقہاء نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کرتے ہوئے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا اثر ظاہر اگرچہ ضعیف اور استحسان کا اثر ظاہر قوی ہے لیکن قیاس کا اثر باطن قوی اور استحسان کا اثر باطن ضعیف ہے۔ اسی اثر باطن کی وجہ سے اس مسئلہ میں استحسان کی بہ نسبت قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ اور قربت لعینہ نہیں مشروع نہیں ہوا اسی وجہ سے اگر کسی نے سجدہ کی نذر کی اور یوں کہا۔ لِلّٰہِ عَلَیَّ اَنْ اَسْجُدَ ۔ تو اس نذر سے سجدہ لازم نہیں ہوتا پس سجدہ اگر قربتِ مقصودہ ہوتا تو یقیناً لازم ہوتا۔ الغرض نذر سے سجدہ کا لازم نہ ہونا اس کے قربتِ غیر مقصودہ ہونے کی دلیل ہے لیکن اب سوال ہوگا کہ جب سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ بنکر مشروع نہیں ہوا تو آخر سجدۂ تلاوت مشروع کرنے سے کیا مقصد ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا کہ سجدۂ تلاوت سے صرف اس چیز کا بجالانا مقصود ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھتی ہو لیکن وہ بطریق عبادت ہو۔ تاکہ مطیع منقاد اور عاصی متکبر کے درمیان فرق ہوسکے جیسا کہ آیات سجود اس پر دلالت کرتی ہیں مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " وَلِلّٰہِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَّكَرْهًا "، اور ایک جگہ ہے: "اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ"، یعنی اہل سماء اور اہل ارض اللہ کے سامنے تواضع کرتے ہیں۔ ان آیات میں سجود سے تواضع ہی مقصود ہے۔ اور نماز کے رکوع سے بھی یہ مقصود حاصل ہوجاتا ہے لہٰذا علت تواضع میں دونوں کے شریک ہونے کی وجہ سے بنیت تداخل سجدہ کی جگہ رکوع جائز ہوگا اور رکوع کے ذریعہ سجدۂ تلاوت ادا کرنا جائز ہوگا۔ یہ قیاس کا اثر باطن ہے اسی اثر باطن کی وجہ سے نماز کے رکوع کو سجدۂ تلاوت پر قیاس کرکے رکوع کے ذریعے سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

اور استحسان کا اثر باطن یعنی سجدۂ تلاوت کو سجود صلاۃ پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جس طرح سجو د صلاۃ، رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے اسی طرح سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے۔ اسی طرح نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کر کے یوں کہنا کہ جسطرح نماز سے باہر کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوتا اسی طرح نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہونا چاہئے ضعیف اور فاسد ہے اور ضعف اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ سجود صلاۃ قربت مقصودہ ہے اور سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے۔ پس اس فرق کے ہوتے ہوئے رکوع کے ذریعہ سجدہ ادا نہ ہونے کے سلسلے میں سجدۂ تلاوت کو سجدۂ صلاۃ پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز سے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے اور سجدۂ تلاوت جس سے ادا کیا جائے اس کا عبادت ہونا شرط ہے۔ پس جب دونوں رکوعوں کے درمیان عبادت اور عدم عبادت کا فرق ہے تو سجدۂ تلاوت ادا نہ ہونے کے سلسلے میں نماز کے رکوع کو نماز سے باہر کے رکوع پر قیاس کرنا کیسے درست ہوگا۔ الحاصل قیاس کا اثر خفی اور اثر باطن یعنی مقصود (تواضع) کا رکوع سے حاصل ہونا قوی ہے اگرچہ اس کا فساد اور ضعف یعنی مجاز پر عمل ظاہر ہے اور استحسان کا اثر یعنی حقیقت پر عمل اگرچہ ظاہر ہے لیکن اس کا فساد یعنی قربت غیر مقصودہ (سجود تلاوت) کو قربت مقصودہ (سجود صلاۃ) کی جگہ رکھنا خفی اور باطن ہے پس اس قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کا اثر قوی ہو اگرچہ خفی ہو اور فساد ظاہر ہو بہ نسبت اس استحسان کے جس کا اثر ضعیف ہو اگرچہ ظاہر ہو اور فساد خفی ہو کیونکہ اعتبار اثر قوی کا ہے اگرچہ خفی ہو۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ یہ قسم یعنی تقدیم قیاس علی الاستحسان قلیل الوجود ہے اور قسم اول یعنی تقدیم استحسان علی القیاس کی مثالیں بے شمار ہیں جنکو فقہ کی کتابوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْأَوَانِيْ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اِسْتِحْسَانًا لِأَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ

ترجمہ: پھر جو حکم قیاس خفی کی وجہ سے مستحسن ہے اس کا تعدیہ صحیح ہے اس کے برخلاف وہ حکم ہے جو نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مستحسن ہو جیسے بیع سلم، استصناع، حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ وہ مدعی ہے اور استحساناً

بائع کی قسم کو واجب کرتا ہے کیونکہ بائع تسلیم مبیع کا منکر ہے اس ثمن کے بدلے جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو ورثاء اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا البتہ قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم صرف اثر (نص) سے خلافِ قیاس ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک واجب ہوتی ہے لہذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف رہ نے دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) استحسان کی قسمیں اور ان کے احکام (۲) حکم متعدی اور غیر متعدی کا بیان یعنی کون سا حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوگا اور کون سا متعدی نہیں ہوگا۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اور قیاس جلی کے معارض چار قسم کی دلیلیں ہوتی ہیں۔ (۱) نص جس کو کتاب میں اثر کہا گیا ہے (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاس خفی۔ پس قیاس جلی کے معارض اگر نص اور اثر ہے تو اس کو استحساناً بالنص اور استحسان بالاثر کہا جائے گا اور اگر اجماع معارض ہے تو اسکو استحسان بالاجماع کہا جائے گا اور اگر ضرورت معارض ہے تو وہ استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے اور اگر قیاس خفی معارض ہے تو وہ استحسان بالقیاس ہے۔ یعنی اگر کوئی حکم قیاس جلی کے برخلاف نص اور اثر سے ثابت ہو تو اس حکم کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہوا ہے اور اگر اجماع سے ثابت ہو تو اس کو یوں کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالاجماع سے ثابت ہوا ہے اور اگر ضرورت سے ثابت ہو تو وہ استحسان بالضرورت سے ثابت ہونے والا شمار ہوگا اور اگر قیاس خفی سے ثابت ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حکم استحسان بالقیاس سے ثابت ہوا ہے۔ الحاصل حکم شرعی جس طرح قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ اقسام اربعہ میں سے ہر قسم سے ثابت ہوتا ہے البتہ وہ حکم جو قیاس جلی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے اور جو حکم مذکورہ اقسام اربعہ سے ثابت ہوتا ہے وہ کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی متعدی نہیں ہوتا ہے۔ اسی متعدی اور غیر متعدی یعنی دوسری بات کو ذکر کرنے کے لئے مصنف رہ نے یہ عبارت ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ حکم جو استحسان بالقیاس سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو حکم قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوتا ہے یعنی اس کے علاوہ کو علت مشترکہ کی وجہ سے اس پر قیاس کرنا درست ہے اس کے برخلاف اگر کوئی حکم استحسان بالنص یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورت سے ثابت ہوا ہو تو یہ حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا۔

مصنف رہ نے استحسان بالاثر اور بالنص کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے جیسے بیع سلم۔ بیع سلم میں مسلم فیہ اور مبیع چونکہ معدوم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے اسلئے قیاس جلی بیع سلم کے بطلان اور عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اس کے برخلاف نص سے اس کا جواز ثابت ہے کیونکہ مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم۔ جو شخص تم میں سے بیع سلم کرے سو وہ کیلِ معلوم میں بیع سلم کرے۔ دوسری حدیث میں ہے: نہی عن بیع ما لیس عند الانسان ورخص فی السلم۔ اس چیز کی بیع سے منع فرمایا جو چیز انسان کے پاس نہ ہو لیکن سلم کی اجازت دی۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ مبیع معدوم ہونے کے باوجود بیع سلم جائز ہے

پس قیاس جلی کے مقابلہ میں نص حدیث سے بیع سلم کے جواز کا ثبوت استحسان بالاثر اور بالنص سے ثبوت ہے۔ اور استحسان بالنص سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے بیع سلم پر قیاس کرکے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔ استصناع - استحسان بالاجماع کی مثال ہے۔ استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کسی چیز کا بنوانا مثلاً موچی کو حکم دیا کہ وہ اتنے پیسوں میں ایسا جوتا بنادے یا موزے بنادے اور اس کی کوئی میعاد مقرر نہ کرے۔ پیشگی پیسے دے یا نہ دے۔ یہ صورت امت کے تعامل کی وجہ سے شرعاً جائز ہے حالانکہ قیاس جلی مبیع کے معدوم ہونے کی وجہ سے اس کے عدم جواز کا تقاضہ کرتا ہے۔ پس یہ حکم قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالاجماع سے ثابت ہے اور استحسان بالاجماع سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا ہے اسلئے یہ حکم کسی دوسرے حکم کیطرف متعدی نہ ہوگا اور اس پر قیاس کرکے معدوم کا بیچنا درست نہ ہوگا۔ حوضوں، کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا استحسان بالضرورت کی مثال ہے۔ اس طور پر کہ حوض، کنواں اور برتن جب ناپاک ہوجائیں تو ان کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا موجودہ پانی نکالدیا جائے اور برتن پر پانی بہادیا جائے ایسا کرنے سے یہ تینوں چیزیں پاک ہوجاتی ہیں حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں اسلئے کہ نجاست کی وجہ سے کنویں کی دیوار اور کیچڑ اور اسی طرح حوض کی دیواریں اور زمین ناپاک ہوگئیں۔ پس جب کنویں میں نیا پانی نکلیگا اور حوض میں نیا پانی ڈالا جائے گا تو وہ پانی ناپاک دیواروں اور ناپاک زمین سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ اسی طرح ناپاک برتن میں جب بھی پانی ڈالا جائیگا تو وہ اس ناپاک برتن سے مل کر ناپاک ہوتا رہے گا۔ کیونکہ کپڑے کی طرح نچوڑ کر ان کے اندر سے ناپاک اجزاء کو نکالنا ممکن نہیں ہے۔ الحاصل قیاس جلی کا تقاضہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی بھی پاک نہ ہوں لیکن عامۃ الناس کی ضرورت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا گیا کہ اگر کنویں کا پانی نکالدیا گیا تو کنواں پاک ہوجائے گا اور حوض کا پانی نکال کر اگر اس پر پانی بہادیا گیا اور اسی طرح اگر برتن پر پانی بہادیا گیا تو یہ پاک ہوجائیں گے۔ اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے پاک ہونے کا حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالضرورت سے ثابت ہوگا اور استحسان بالضرورت سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی نہیں ہوتا اسلئے یہ حکم بھی دوسرے کسی حکم کیطرف متعدی نہ ہوگا یعنی اس حکم پر کسی دوسرے حکم کو قیاس نہ کیا جائے گا۔

الا تری ان الاختلاف الخ سے فاضل مصنف نے استحسان بالقیاس الخفی کی مثال بیان فرمائی ہے یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے اور دوسرے محل کی طرف اس کا تعدیہ بھی درست ہے اس کی مثال یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ قلم ایک سو روپیہ میں بیچا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں نے پچاس روپیہ میں خریدا ہے تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لیجائے اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی ثمن کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اور حدیث البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کی وجہ سے قسم منکر پر آتی ہے مدعی پر نہیں آتی۔ لہذا مدعی یعنی بائع پر قسم واجب نہ ہوگی لیکن استحسان یعنی قیاس خفی

کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں پر قسم واجب ہو اور دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے وجہ استحسان یہ ہے کہ جسطرح مشتری زیادتی ثمن کا منکر اور بائع اس کا مدعی ہے اسی طرح مشتری بائع پر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ بائع پر ثمن کی مقدار اقل یعنی پچاس روپے کے عوض مبیع کا سپرد کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس بائع اور مشتری دونوں من وجہ مدعی ہوئے اور دونوں من وجہ منکر ہوئے اور ایسی صورت میں تحالف واجب ہوتا ہے لہذا بتقاضائے استحسان دونوں سے قسم لی جائے گی اور قسم کے بعد قاضی عقد بیع کو فسخ کر دے گا اور یہ حکم یعنی تحالف کا واجب ہونا اور تحالف کے بعد بیع کا فسخ کرنا چونکہ استحسان یعنی قیاس خفی سے ثابت ہے اس لئے یہ حکم دوسرے محل کی طرف متعدی ہوگا چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم متعدی ہوتا ہے یعنی اس پر دوسرے حکم کو قیاس کرنا جائز ہوتا ہے چنانچہ وجوب تحالف اور فسخ بیع کا حکم عاقدین کی موت کے بعد ان کے وارثوں کی طرف متعدی ہو جائیگا۔ لہذا بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر ان کے وارثوں نے مقدار ثمن میں اختلاف کیا اور مبیع پر مشتری کے وارث کا قبضہ نہیں ہوا تو ان دونوں کے وارثوں سے بھی قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جائے گا جیساکہ بائع اور مشتری سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے اسی طرح مذکورہ حکم بیع اجارہ کیطرف متعدی ہو جائے گا۔ یعنی مستاجر کے منفعت شے وصول کرنے سے پہلے اگر مستاجر (اجرت پر لینے والے) اور موجر (اجرت پر دینے والے) نے مقدار اجرت میں اختلاف کیا تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کر دیا جائے گا۔ لیکن بائع اور مشتری نے مقدار ثمن میں اگر اس وقت اختلاف کیا جب مشتری مبیع پر قبضہ کر چکا ہے تو اس وقت قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہو کیونکہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور مبیع چونکہ مشتری کے قبضے میں ہے اس لئے وہ بائع پر وجوب تسلیم مبیع کا مدعی نہ ہوگا اور جب مشتری مدعی نہیں ہے تو بائع منکر نہ ہوگا۔ اور جب بائع منکر نہیں ہے تو اس پر قسم بھی واجب نہ ہوگی۔ لیکن اس قیاس کے خلاف اثر یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " اذا اختلف المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا وترادا " دونوں کے درمیان تحالف کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ لفظ تراد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تحالف قبضۂ مبیع کے بعد ہو اسلئے کہ تراد قبضہ کے بعد ہی متصور ہوتا ہے پس قبضۂ مبیع کے بعد تحالف اور فسخ بیع کا حکم قیاس جلی کے خلاف چونکہ اثر سے ثابت ہے اس لئے اس حکم کا ثبوت استحسان بالاثر سے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ جو حکم استحسان بالاثر سے ثابت ہو وہ دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہوتا ہے لہذا شیخین کے نزدیک یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ ہی اجارہ کی طرف متعدی ہوگا بلکہ بائع اور مشتری کے وفات پانے کے بعد مع الیمین مشتری کے وارث کا قول معتبر ہوگا اور تحالف اور فسخ بیع کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ اور اجارہ کی صورت میں مع الیمین مستاجر کا قول معتبر ہوگا تحالف اور فسخ اجارہ کا حکم جاری نہ ہوگا۔

اس مسئلہ میں حضرت امام محمد رح کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبضۂ مبیع کے بعد بھی تحالف کا حکم قیاس خفی یعنی استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہے اور استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت شدہ حکم چونکہ متعدی ہوتا ہے اسلئے

قبضۂ مبیع کے بعد بھی تحالف اور فسخ کا حکم بائع اور مشتری کے وارثوں اور اجارہ کیطرف متعدی ہوگا جیسا کہ قبضہ سے پہلے متعدی ہوتا ہے.

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يُجْعَلْ عِلَّةً فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ فِي الضَّرُوْرَةِ اِجْمَاعًا وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِيْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِنَا فِي الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِيْ حَلْقِهِ اَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِيْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ اِمْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّهُ لِمَانِعٍ وَهُوَ الْاَثَرُ وَقُلْنَا نَحْنُ اِنْعَدَمَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ لِاَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ اِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عَفْوًا فَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِيْ جُعِلَ عِنْدَهُمْ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ جَعَلْنَاهُ دَلِيْلَ الْعَدَمِ وَهٰذَا اَصْلُ هٰذَا الْفَصْلِ فَاحْفَظْهُ وَاَحْكِمْهُ فَفِيْهِ فِقْهٌ كَثِيْرٌ وَمَخْلَصٌ كَبِيْرٌ

ترجمہ: پھر استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ وصف، نص، اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں علت قرار نہیں دیا گیا ہے اسلئے کہ ضرورت میں اجماع ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مانند ہے اسی طرح جب قیاس جلی کو استحسان عارض ہو جائے تو استحسان عدم قیاس کو واجب کریگا پس حکم کا عدم، عدم علت کی وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے اور ہم تمام مؤثر علتوں میں اسی کے قائل ہیں اور اس کا بیان ہمارے (اس) قول میں ہے جو روزے دار کے بارے میں ہے جب اس کے حلق میں پانی ڈالدیا گیا تو اس کا روزہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا اور اس پر ناسی سے اعتراض واقع ہوگا پس جس نے تخصیص علل کو جائز قرار دیا اس نے کہا کہ یہاں اس تعلیل کا حکم ایک مانع کی وجہ سے ممتنع ہوگیا اور وہ مانع اثر رسول ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے کیونکہ ناسی کا فعل شارع کی طرف منسوب ہے لہذا ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہوگئے اور ناسی کا فعل عفو ہوگیا پس روزہ اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی رہا نہ کہ رکن صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے پس وہ چیز جس کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے اور یہ اس فصل کی بنیاد ہے اس کو یاد کرلو اور مضبوط کرلو اس میں بہت سا فقہ اور بڑا چھٹکارا ہے۔

تشریح: مسئلہ کی تشریح سے پہلے دو باتیں ذہن نشین فرمالیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولیین کے نزدیک تخصیص کہتے ہیں حکم کا علت سے متخلف ہوجانا یعنی اگر علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو تو یہ تخصیصِ علت کہلاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتاب میں علل سے علل مستنبطہ مراد ہیں علل منصوصہ مراد نہیں ہیں یعنی وہ علتیں مراد ہیں جنکو کتاب اللہ، سنت یا اجماع یا قیاس سے مستنبط کیا گیا ہو اور وہ علتیں جن پر نص وارد ہوئی ہو مراد نہیں ہیں کیونکہ اکثر فقہاء، علل منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں جیسے زنا، حد کی علت منصوصہ ہے اور سرقہ، قطع ید کی علتِ منصوصہ ہے مگر علت کے باوجود بعض صورتوں میں مانع کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوتی اور قطع ید نہیں ہوتا ہے مثلاً زنا پایا گیا یا سرقہ پایا گیا لیکن اس کے ثبوت میں کسی طرح کا شبہ پیدا ہوگیا تو ان دونوں صورتوں میں علت موجود ہونے کے باوجود حکم یعنی حد اور قطع ید متحقق نہ ہوگا۔ الحاصل علل منصوصہ میں تخصیص یعنی مانع کی وجہ سے حکم کا علت سے متخلف ہونا جائز ہے۔ رہیں علل مستنبطہ تو ان کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن کرخی، ابوبکر رازی امام مالک، امام احمد، عامۃ المعتزلہ اور احناف میں سے بعض مشائخ ان کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ علت پائی جائے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے کیونکہ علتِ شرعیہ شارع کے مقرر کرنے سے حکم پر علامت ہوتی ہے، بذاتہا اور بنفسہا علامت نہیں ہوتی لہذا ایسا ہوسکتا ہے کہ علت شرعیہ بعض مواقع میں حکم کی علامت نہ ہو یعنی علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو جیسے بادل، بارش کی علامت ہے لیکن بسا اوقات بادل تو موجود ہوتا ہے لیکن بارش موجود نہیں ہوتی۔ اس کے باوجود بادل کے علامت ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے الحاصل علل مستنبطہ میں تخصیص جائز ہے۔ اکثر مشائخ احناف، امام شافعی رح کا قول اظہر اور مصنفِ حسامی کا مذہب مختار یہ ہے کہ علتِ مستنبطہ میں تخصیص جائز نہیں ہے یعنی حکم کا تخلف علت سے جائز نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم کا علت سے متخلف ہونا مانع کی وجہ سے ہوگا یا بغیر مانع کے ہوگا دونوں ہی صورتیں باطل ہیں بغیر مانع کے حکم کا علت سے متخلف ہونا تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے متخلف ہونا اسلئے باطل ہے کہ علل شرعیہ۔ احکامِ شرع کی علامات اور دلیلیں ہوتی ہیں یعنی جہاں علت موجود ہوگی وہاں وہ علت موجبِ حکم اور مثبتِ حکم ہوگی اور اس حکم پر دلیل ہوگی اب اگر وہ حکم علت سے متخلف ہوگیا جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ کہتے ہیں تو اس تخلف میں مناقضہ ہوگا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں لہذا ثابت ہوگیا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔ پس جب تخلف کی دو صورتیں ہیں اور دونوں باطل ہیں اور تخلفِ حکم کا نام تخصیص ہے تو تخصیصِ علت باطل ہوگئی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہوگا کہ احناف میں سے بعض مشائخ نے تخصیصِ علت کو جائز قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین تینوں کا مذہب ہے اور دلیل میں یہ بات کہی ہے کہ استحسان باتفاق احناف جائز ہے اور استحسان کا قائل ہونا تخصیصِ علت کا قائل ہونا ہے اس طور پر کہ استحسان جو قیاس خفی کا دوسرا نام ہے قیاس جلی کے مقابلہ میں ہوتا ہے یعنی قیاس جلی اور استحسان (قیاس خفی) دونوں ثابت ہوتے ہیں اور دونوں میں ٹکراؤ ہوتا ہے پس ایسی صورت میں علماء

احناف استحسان پر عمل کرتے ہیں اور قیاس جلی کو ترک کر دیتے ہیں گویا وہ علت جو قیاس جلی میں موجود ہے اس کو خاص کرلیا گیا یعنی علت تو موجود ہے لیکن جو حکم قیاس جلی کے موافق ہے وہ کسی مانع (استحسان سے تقابل) کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا۔ اور علت کا موجود ہونا اور مانع کی وجہ سے حکم کا ثابت نہ ہونا اسی کو تخصیص علت یعنی تخلف حکم عن العلۃ کہا جاتا ہے۔ پس علماء احناف کا استحسان کے جواز کا قائل ہونا تخصیص علت کے جواز کا قائل ہونا ہے

مصنف حسامی نے ثم الاستحسان سے اسی سوال کو رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ استحسان، تخصیص علت کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کے لئے دلیل مخصص نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ قیاس جلی (علت) تو موجود ہو لیکن استحسان کی وجہ سے اس کا حکم ثابت نہ ہو کیونکہ وہ وصف جو بظاہر قیاس جلی کی علت ہوتا ہے وہ نص، اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں حقیقۃً علت نہیں ہوتا ہے۔ یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورت کے مقابلہ میں قیاس جلی معتبر نہیں ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس حکم کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنے کا ارادہ ہے اس حکم کے سلسلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ اور استحسان بالنص میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے صحت قیاس کی شرط فوت ہونے سے قیاس ہی فوت ہو گیا اور جب قیاس فوت ہو گیا تو قیاس میں علت کہاں رہی اور جب علت باقی نہ رہی تو اس میں تخصیص کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور اجماع حکم ثابت کرنے میں چونکہ نص کے مثل ہے اس لئے استحسان بالاجماع کے مقابلہ میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا اور ضرورت میں ایک گونہ اجماع ہوتا ہے لہٰذا ضرورت اجماع کے مانند ہوگی اور جب ضرورت اجماع کے مانند ہے تو استحسان بالضرورت میں بھی قیاس معتبر نہ ہوگا الحاصل استحسان کی ان اقسام ثلثہ میں قیاس، قیاس نہ رہا اور جب قیاس قیاس نہ رہا تو اس کی علت بھی نہ رہی اور جب قیاس کی علت نہ رہی تو اس میں تخصیص کیسے ہوگی۔ اسی طرح جب استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی کے معارض ہوگا تو اس استحسان کی وجہ سے قیاس جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی اس صورت میں بھی قیاس جلی قیاس نہ رہے گا۔ اس لئے کہ استحسان (قیاس خفی) قوی التاثیر ہونے کی وجہ سے راجح ہوگا اور قیاس جلی ضعیف التاثیر ہونے کی وجہ سے مرجوح ہوگا اور مرجوح ضعیف، راجح قوی کے مقابلہ میں معدوم ہوتا ہے پس قیاس جلی جس طرح استحسان کی مذکورہ تین قسموں کے مقابلہ میں صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کے مقابلہ میں بھی صحیح نہ ہوگا اور جب قیاس جلی چاروں صورتوں میں صحیح نہیں ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب قیاس جلی کی علت موجود نہیں ہے تو اس میں تخصیص کہاں سے ہوگی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ استحسان تخصیص علل کے قبیل سے نہیں ہے یعنی استحسان قیاس جلی کی ایسی دلیل مخصص نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ علت موجود ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم ثابت نہیں ہے بلکہ استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی ہی غیر صحیح ہے۔ اور جب قیاس جلی غیر صحیح ہے تو اس کی علت بھی موجود نہ ہوگی اور جب علت موجود نہ رہی تو حکم کا عدم، علت معدوم ہونے کی وجہ سے ہوگا اس لئے نہیں کہ علت موجود تھی مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم معدوم ہو گیا جیسا کہ بعض مشائخ احناف نے استحسان کے ذریعہ تخصیص علت کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

بہر حال جب عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ وجودِ علت کے ہوتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے تو استحسان کے ذریعہ تخصیصِ علت کے جواز پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان کے مقابلہ میں قیاس جلی کے بارے میں کہی ہے کہ عدم حکم، عدم علت کی وجہ سے ہے اور ایسا نہیں ہے کہ علت کے موجود رہتے ہوئے کسی مانع کی وجہ سے حکم متخلف یعنی معدوم ہوگیا ہو۔ یہی بات تمام علل مؤثرہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جہاں بھی حکم کا تخلف ہوگا عدم علت کی وجہ سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ علت موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف ہوگیا جیساکہ تخصیص علت کے جواز کے قائلین کہتے ہیں۔

"وبیان ذلک" سے مصنف حسامیؒ نے مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائیگا کیونکہ روزہ کا رکن (امساک عن المفطرات الثلثۃ۔ اکل، شرب، جماع) مفطر صوم (پانی) کے پیٹ میں پہنچنے کی وجہ سے فوت ہوگیا ہے پس یہاں روزہ کا فاسد ہونا حکم ہے اور رکن صوم (امساک) کا فوت ہونا اس کی علت ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر کسی روزے دار نے بھول کر پانی پی لیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے حالانکہ پیٹ میں مفطر صوم (پانی) کے پہنچنے کی وجہ سے روزے کے رکن (امساک) کا فوت ہونا یہاں بھی موجود ہے لہذا علتِ حکم یعنی فواتِ امساک کے پائے جانے کی وجہ سے یہاں بھی روزہ فاسد ہونا چاہئے تھا حالانکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ پس امام مالکؒ وغیرہ جو تخصیصِ علل کے قائل ہیں ان کی طرف سے کہا گیا کہ یہاں علتِ فطر (امساک کا فوت ہونا) موجود ہے لیکن مانع یعنی حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" کی وجہ سے علت میں تخصیص ہوگئی یعنی فساد صوم کا حکم علت سے متخلف ہوگیا۔ الحاصل عدم حکم (عدم فساد صوم) تخصیص علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ عدم علت کیوجہ سے صاحب حسامی کہتے ہیں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ناسی کے حق میں حکم (فساد صوم) کا معدوم ہونا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ علت تو موجود ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم متخلف اور معدوم ہوگیا جیساکہ حضرت امام مالکؒ وغیرہ فرماتے ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ناسی کا فعل صاحبِ شرع جو صاحب حق بھی ہے یعنی باری تعالیٰ ان کی طرف منسوب ہے جیساکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" یعنی ناسی کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے پس جب ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہوگئے اور ناسی کا یہ فعل عفو قرار دیا گیا۔ اور جب ناسی کا فعل عفو ہوگیا یعنی اس کو معاف کر دیا گیا تو ایسا ہوگیا گویا اس نے نہیں کھایا اور جب یہ بات ہے تو فساد صوم کی علت (یعنی اکل) اس اعتبار سے معدوم ہوگئی اور جب فساد صوم کی علت معدوم ہوگئی تو رکن صوم (امساک) کی بقا کی وجہ سے روزہ باقی رہا ایسا نہیں ہوا کہ فساد صوم کی علت (فواتِ رکن) موجود ہے لیکن مانع (حدیث رسول) کی وجہ سے فساد صوم کا حکم متخلف اور معدوم ہوگیا۔

الحاصل امام مالکؒ وغیرہ نے جس چیز کو یعنی حدیث رسول "انما اطعمہ اللہ وسقاہ" کو تخصیص علت کی دلیل قرار دیا ہے ہم نے اس کو عدم علت کی دلیل قرار دیا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیص علت کی دلیل

کو دلیلِ عدم علت قرار دینا اس فصل کی بنیاد ہے اس باب سے متعلق تمام مسائل اسی بنیاد پر متفرع ہوں گے لہذا اس اصل کو یاد کرلو اور مضبوط کرلو اور اس اصل میں بہت سا فقہ اور بہت سے اعتراضات سے چھٹکارا ہے واللہ اعلم

وَاَمَّا حُكْمُهٗ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَاِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَا تَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِيْ تَعْدِيَتَهٗ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِي الْوَصْفِ وَوَجْهُ قَوْلِنَا اَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّ وَاَنْ يُوْجِبَ عِلْمًا اَوْ عَمَلًا وَهٰذَا لَا يُوْجِبُ عِلْمًا بِلَا خِلَافٍ وَلَا يُوْجِبُ عَمَلًا فِي الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهٗ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ

ترجمہ: اور قیاس کا حکم نص کے حکم کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا ہے جس میں نص نہ ہو تاکہ خطاء کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے اس میں نص کا حکم ثابت ہوجائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی رہ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے تعلیل صحیح ہے حتی کہ امام شافعی رہ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو اس کے ساتھ حکم کے اثبات کا متعلق ہونا واجب ہے جیسا کہ تمام دلائل شرعیہ (کے ساتھ احکام کا اثبات متعلق ہوتا ہے) کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے بلکہ تعدیہ ایسے معنی سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف میں ہیں۔ اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ دلیل شرع کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے اور یہ تعلیل بلا اختلاف علم کو واجب نہیں کرتی ہے اور نہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا واجب ہونا نص سے ثابت ہے اور نص تعلیل سے فائق ہے لہذا وجوبِ عمل کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہیں ہے پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا۔

تشریح: مصنف رہ نفس قیاس، شرط قیاس اور رکن قیاس کے بیان سے فارغ ہوکر یہاں سے اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں۔ حکم سے وہ اثر مراد ہے جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے۔ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی قیاس کا حکم یہ ہے کہ وہ حکم جو نص سے ثابت ہے اس کا مثل اس فرع میں ثابت ہوجائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ کوئی ایسی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو کیونکہ صحتِ قیاس کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فرع

کے سلسلے میں قیاس سے قوی اور فائق کوئی دلیل نہ ہو۔
خادم نے مثل کا لفظ اس لئے زائد کیا ہے کہ فرع کے اندر عینِ حکمِ اصل ثابت نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شے جب اپنے محل سے متعدی ہو جاتی ہے تو اس کا پہلا محل اس شے سے فارغ اور خالی ہو جاتا ہے پس اگر عین حکم کا تعدیہ تسلیم کر لیا جائے تو تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کو اس حکم سے خالی اور فارغ ہونا چاہئے تھا حالانکہ تعدیہ اور تعلیل کے بعد نص کا حکم اسی طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تعدیہ اور تعلیل سے پہلے تھا اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرع کی طرف عین حکم متعدی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے الحاصل نص کے حکم کے مثل کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا جس میں کوئی نص نہ ہو قیاس کا حکم ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حکم نص کے مثل کا فرع کے اندر ثبوت ظنِ غالب سے ہوگا اور اس میں خطاء کا احتمال بھی ہوگا۔ خطاء کا احتمال تو اس لئے ہوگا کہ مجتہد اپنے اجتہاد میں کبھی تو حق کو پالیتا ہے لیکن کبھی اس سے خطا بھی واقع ہو جاتی ہے اور ظن غالب سے ثبوت اس لئے ہوگا کہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے دلائل قطعیہ میں سے نہیں ہے اگرچہ اس پر عمل کرنا بطریق یقین واجب ہوتا ہے بہر حال حکم قیاس کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ علماء احناف کے نزدیک تعلیل (قیاس) کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے یعنی تعلیل (قیاس) میں اگر تعدیہ پایا گیا تو تعلیل یعنی قیاس درست ہوگا اور اگر تعلیل تعدیہ سے خالی ہے تو تعلیل یعنی قیاس باطل ہوگا۔ علماء احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں۔ حضرت امام شافعی رح نے فرمایا ہے کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے پس شوافع کے نزدیک تعلیل قیاس سے عام ہوگی اور قیاس تعلیل کی ایک قسم ہوگا کیونکہ تعلیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ تعلیل میں علت متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو۔ دوم یہ کہ علت متعدی نہ ہو۔ اول کو قیاس، دوم کو تعلیل محض کہیں گے اور اس علتِ غیر متعدیہ کا نام علتِ قاصرہ ہے پس یہ علتِ قاصرہ اگر منصوصہ یا مجمع علیہا ہو تو فریقین (احناف وشوافع) کے نزدیک اس کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر یہ علت قاصرہ منصوصہ یا مجمع علیہا نہ ہو بلکہ رائے سے اس کا استنباط کیا گیا ہو جیسا کہ سونے اور چاندی میں حرمتِ ربوا کے لئے ثمنیت کا استنباط کیا گیا ہے تو امام شافعی رح کے نزدیک اس کا علت ہونا صحیح ہے لیکن احناف کے نزدیک غیر صحیح ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی رح نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض ربا لازم آنے کی وجہ سے بیچنا ناجائز اور حرام ہے اور حرمتِ ربا کی علت، ثمنیت ہے اور علتِ ثمنیت سونے اور چاندی کے ساتھ خاص ہے حتی کہ اگر ثمنیت ان کے علاوہ میں ثابت ہوگئی تو متفاضلاً بیع حرام نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو علتِ ثمنیت غیر متعدی ہوگی۔ حضرت امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ تعلیل دوسری شرعی حجتوں کی ہم جنس ہے لہٰذا اسطرح دوسری شرعی حجتوں سے مثلاً کتاب وسنت سے احکام کا اثبات ہوتا ہے۔ کتاب وسنت خواہ عام ہوں، خواہ خاص ہوں اسی طرح تعلیل سے بھی احکامِ شرعیہ کا اثبات ہوگا خواہ اس کی علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو۔ ملاحظہ ہو وصف کے علتِ حکم ہونے کا مدار موافقت اور عدالت (تاثیر) پر ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیکن اس وصف کا علتِ حکم ہونا اس کے متعدی یا غیر متعدی

ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ تعدیہ ایک ایسے معنی کی وجہ سے جانا جاتا ہے جو معنی وصف کے اندر موجود ہوتا ہے یعنی اس وصف کا عام ہونا پس جب دلائل کے ذریعہ کسی وصف کا علتِ حکم ہونا ثابت ہو جائے تو اس علت کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا خواہ وہ علت متعدی ہو خواہ غیر متعدی ہو کیونکہ متعدی اور غیر متعدی ہونا امر آخر ہے۔ وصف کے علتِ صحیحہ ہونے کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ علتِ قاصرہ مستنبطہ کے ساتھ تعلیل جائز ہے اور اس کے ذریعہ استدلال درست ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کوئی بھی ہو اس کا مفیدِ علم (یقین) یا مفیدِ عمل ہونا ضروری ہے یعنی دلیل شرعی علم اور عمل دونوں کو واجب کرتی ہے یا کسی ایک کو، ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ دلیل شرعی دونوں میں سے کسی ایک کا بھی فائدہ نہ دے ورنہ تو دلیل عبث ہو جائے گی۔ اب ہم نے دیکھا کہ تعلیل بالاتفاق علم (یقین) کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے اور دلیل ظنی مفیدِ علم (یقین) نہیں ہوتی ہے۔ الغرض تعلیل بالاتفاق مفیدِ علم نہیں ہے اور یہ تعلیل منصوص علیہ میں عمل کو بھی ثابت اور واجب نہیں کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجوب نص سے ثابت ہے یعنی وجوبِ عمل نص کی طرف منسوب ہے علت کی طرف منسوب نہیں ہے بہرحال جب وجوبِ عمل نص کی طرف منسوب ہے اور علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ تعلیل موجبِ عمل نہ ہوگی۔ لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تعلیل سے پہلے وجوبِ عمل اگرچہ نص کی طرف منسوب ہے لیکن تعلیل کے بعد اس کا وجوب علت کی طرف مضاف کر دیا جائے جیسا کہ فرع میں تعدیہ کے بعد وجوبِ عمل علت کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے اور جب یہ بات ہے تو تعلیل منصوص علیہ میں مفیدِ عمل اور موجبِ عمل ہو جائے گی اور جب تعلیل موجبِ عمل ہو گئی تو تعلیل کا بے فائدہ ہونا لازم نہ آیا۔ اسی سوال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف رح نے فرمایا ہے کہ نص تعلیل سے فائق اور بڑھ کر ہوتی ہے اسلئے کہ تعلیل ظنی اور نص قطعی ہے لہذا اس کی کیا ضرورت پیش آئی کہ منصوص علیہ کے حکم کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف مضاف کر دیا جائے درانحالیکہ نص اقوی اور تعلیل اس کے مقابلہ میں اضعف ہے اور اقوی سے اضعف کی طرف عدول کرنا عقلاً مردود ہے بشرطیکہ اقوی پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اور جب ایسا ہے تو منصوص علیہ کے حکم کو نص سے الگ کر کے علت کی طرف مضاف کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وجوبِ عمل یعنی منصوص علیہ کا حکم جس طرح تعلیل سے پہلے نص کی طرف مضاف تھا اسی طرح تعلیل کے بعد بھی نص کی طرف مضاف ہوگا۔ الحاصل تعلیل جس طرح مفیدِ علم نہیں ہے اسی طرح منصوص علیہ میں مفیدِ عمل بھی نہیں ہے اور تعلیل جب نہ مفیدِ علم ہے اور نہ مفیدِ عمل ہے تو تعلیل کو لغو اور عبث ہونے سے بچانے کیلئے تعلیل کو کسی نہ کسی فائدے کے لئے مفید قرار دینا ضروری ہوگا۔ ہم نے دیکھا کہ تعلیل کیلئے تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ باقی نہیں رہا اور تعدیہ یعنی علت کے ذریعہ فرع کے اندر حکم ثابت کرنا بہت بڑا فائدہ ہے اس سے بڑھ کر دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہے لہذا احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیدیا تاکہ تعلیل کا لغو اور عبث ہونا لازم نہ آئے۔ الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیل کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اس کے بغیر تعلیل معتبر نہ ہوگی۔

فَاِنْ قِیْلَ التَّعْلِیْلُ بِمَا لَا یَتَعَدّٰی یُفِیْدُ اِخْتِصَاصَ حُکْمِ النَّصِّ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا یَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِیْلِ عَلٰی اَنَّ التَّعْلِیْلَ بِمَا لَا یَتَعَدّٰی لَا یَمْنَعُ التَّعْلِیْلَ بِمَا یَتَعَدّٰی فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمہ: پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکم نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترک تعلیل سے حاصل ہو جاتا ہے علاوہ ازیں تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہ ہو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہو تعلیل کو نہیں روکتی ہے پس یہ فائدہ باطل ہو جائے گا۔

تشریح: اس عبارت میں احناف کی بیان کردہ دلیل پر ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احناف نے تعلیل کیلئے تعدیہ کو لازم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ تعلیل نہ تو مفید علم و یقین ہوتی ہے اور نہ مفید عمل۔ اب اگر تعدیہ کو بھی تعلیل کیلئے لازم قرار نہ دیا جائے تو تعلیل کا لغو اور بے فائدہ ہونا لازم آئیگا۔ پس تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو اس کے لئے لازم قرار دیدیا گیا لیکن معترض کہتا ہے کہ تعلیل کے لئے اگر تعدیہ لازم نہ ہو بلکہ تعلیل علت غیر متعدیہ اور علت قاصرہ کے ساتھ ہو تو بھی تعلیل سے ایک فائدہ حاصل ہو جاتا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ نص کا حکم نص کے ساتھ خاص ہے یعنی تعلیل بالعلۃ القاصرہ سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے دوسرے کسی حکم کی طرف متعدی نہیں ہے اور جب یہ بات ہے تو مجتہد، تعدیہ یعنی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنے کے چکر میں پڑ کر وقت ضائع نہیں کریگا۔ الغرض تعدیہ کے علاوہ بھی تعلیل کا فائدہ موجود ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ فائدہ موجود ہے تو احناف کا "لم یبق للتعلیل حکم سوی التعدیۃ" کہنا کیسے درست ہوگا۔ اور بغیر تعدیہ کے تعلیل کی صحت کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا۔ فاضل مصنف نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جس اختصاص کیطرف معترض نے اشارہ کیا ہے وہ اختصاص تو ترکِ تعلیل کی صورت میں بھی حاصل ہے اس لئے کہ نص اپنے صیغہ کی وجہ سے صرف منصوص علیہ میں حکم ثابت کرتی ہے یعنی نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف منصوص علیہ میں ثابت ہے اور منصوص علیہ کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور رہا عموم تو وہ تعلیل سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ جہاں بھی علت موجود ہوگی وہیں حکم موجود ہوگا پس جب تعلیل کو ترک کر دیا جائے گا تو وہ عموم بھی فوت ہو جائے گا جو عموم تعلیل کی وجہ سے حاصل ہوا تھا اور جب ترکِ تعلیل کی صورت میں عموم فوت ہوگیا تو خصوص علی حالہ باقی رہا۔ الحاصل اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے اور جب اختصاص تعلیل سے پہلے ثابت ہے تو اختصاص کو تعلیل کا فائدہ قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو تعلیل کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے تعدیہ کو تعلیل کے واسطے لازم قرار دیا گیا ہے۔

"علیٰ ان التعلیل" سے دوسرا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصل کے اندر ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں مگر ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا اس سے ہلکا ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہو جائیں جن میں سے ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو اور جب یہ بات ہے تو علتِ قاصرہ اور علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علت متعدیہ کے طلب کرنے سے نہیں روکے گی اور جب ایسا ہے تو مجتہد علتِ متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کرے گا اور جب علت متعدیہ کے ساتھ تعلیل کی گئی تو حکم نص کے اختصاص کا فائدہ باطل ہوگیا اور جب یہ فائدہ باطل ہوگیا تو تعدیہ کے علاوہ تعلیل کا کوئی فائدہ باقی نہ رہا لہٰذا تعلیل کی صحت کے لئے تعدیہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَاَمَّا دَفْعُهُ فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِىْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ

ترجمہ: اور بہرحال دفعِ قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں طردیہ اور مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں بہرحال عللِ طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں قول بموجب العلۃ۔ پھر ممانعت پھر فسادِ وضع کا بیان پھر مناقضہ۔

بہرحال قول بموجب العلۃ سو وہ اس حکم کا التزام ہے جس کو معلِّل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے اور یہ شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزے میں کہ یہ صوم رمضان فرض روزہ ہے نہیں ادا ہوگا مگر نیت کی تعیین سے۔ پس شوافع سے کہا جائیگا کہ ہمارے نزدیک بھی بغیر تعیین نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا لیکن ہم اس کو اطلاق نیت کے ساتھ اس بنا پر جائز قرار دیتے ہیں کہ اطلاق نیت بھی تعیین ہے۔

تشریح: مصنف رح جب قیاس کے حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے وجوہِ مدافعت کے بیان کا آغاز فرمایا ہے یعنی فاضل مصنف اس عبارت میں اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو دفع کرنے کی کیا کیا صورت ہو سکتی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ علت کی دو قسمیں ہیں (١) طردیہ (٢) مؤثرہ۔ طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور علت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ علتِ طردیہ کے لئے فقط وجود کا لحاظ کافی ہے یعنی اگر علت ہو تو حکم ہو۔ اور اگر علت نہ ہو تو حکم کے عدم اور

وجود کے سلسلہ میں کوئی فیصلہ نہیں کرتے اور علتِ مؤثرہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم معلل بہا کی جنس میں نص یا اجماع کی وجہ سے اس علت کا اثر ظاہر ہوا ہو جیسا کہ اس کی تفصیل رکنِ قیاس کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ حضرت امام شافعی رح علتِ طردیۃ سے استدلال کرتے ہیں لیکن احناف کے نزدیک علتِ طردیہ سے استدلال درست نہیں ہے البتہ علتِ مؤثرہ سے استدلال صحیح ہے۔ پس احناف علتِ طردیۃ کو دفع کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور شوافع ان کا جواب دیتے ہیں۔ اسی طرح شوافع علتِ موثرہ کو رد کرنے کیلئے اس پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں اور احناف ان کا جواب دیتے ہیں۔ اصول فقہ کی یہ بحث ہی علم مناظرہ کی بنیاد ہے۔ فاضل مصنف نے علتِ طردیۃ کے دفع کرنیکے طریقوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علت طردیۃ (جس کے قائل امام شافعی ہیں) کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) علت کے حکم کا قائل ہونا (۲) ممانعت (۳) فساد وضع کا بیان (۴) مناقضہ۔ قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ مخالف مستدِل کی علت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو تسلیم کرکے ایسا نکتہ بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے جو مخالف نے ذکر کی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہو جائے۔ اسی کو مصنف رح نے اپنے انداز میں اس طرح بیان کیا ہے کہ مُعلِّل (مُستدِل) اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو تو قبول کر لیا جائے لیکن حکم متنازع فیہ کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے۔ مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس طرح نیت کرنی چاہیئے "بصومِ غدٍ نویتُ لفرضِ رمضان" فرض رمضان کے لئے میں نے کل آئندہ کے روزے کی نیت کی۔ اس مسئلہ میں شوافع نے تعیین نیت کے لئے علتِ طردیۃ سے استدلال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرضیت جہاں بھی پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت کا حکم بھی ضرور پایا جاتا ہے جیسے قضاء اور کفارے کا روزہ اور پنج وقتہ نماز کہ ان سب میں تعیین نیت ضروری ہے مطلقِ نیت کافی نہیں ہے اور جہاں فرضیت نہیں پائی جاتی ہے وہاں تعیین نیت بھی ضروری نہیں ہے جیسے نفل کا روزہ اور نفلی نماز کہ ان کو ادا کرنے کے لئے تعیین نیت ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت بھی کافی ہے۔

لیکن احناف (جن کے نزدیک ادا صومِ رمضان کے لئے مطلق نیت کافی ہے) اس علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کے شرط ہونے کو تسلیم کرکے شوافع کے استدلال کو دفع کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعیینِ نیت کے بغیر درست نہیں ہے البتہ ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل صرف اس بنا پر ہیں کہ اس میں بھی تعیین موجود ہے۔ حاصل دفع یہ ہے کہ یہ بات تو ہمیں تسلیم ہے کہ فرض روزے کیلئے تعیین نیت ضروری ہے لیکن تعیین دو طرح ہو سکتی ہے ایک تو اس طرح کہ بندہ قصد وارادہ کے ساتھ تعیین کرے۔ دوم یہ کہ تعیین خود شارع کیطرف سے ہو۔ اطلاقِ نیت کی صورت میں بندے کی طرف سے اگرچہ تعیین نہیں پائی گئی لیکن شارع کی جانب سے تعیین موجود ہے اس طور پر کہ شارع علیہ السلام نے فرمایا ہے "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" جب شعبان کا مہینہ گذر جائے تو رمضان کے روزوں کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی ماہِ رمضان صوم رمضان کے لئے متعین ہے اور یہ تعیین ادائے صومِ رمضان کیلئے کافی ہے ملاحظہ فرمایئے اس مسئلہ میں احناف نے شوافع

کے علت سے ثابت کردہ حکم یعنی تعیین نیت کو تسلیم بھی کر لیا مگر اس کے باوجود اس حکم کے خلاف دوسرا حکم یعنی اطلاق نیت کے ساتھ روزے کا ادا ہونا ثابت کر دیا۔ اسی کا نام القول بموجب العلۃ ہے۔

وَ اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِيَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِيْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَ فِيْ صَلَاحِهٖ لِلْحُكْمِ وَ فِيْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَ فِيْ نِسْبَتِهٖ اِلَى الْوَصْفِ۔

ترجمہ: اور بہرحال ممانعت تو اس کی چار قسمیں ہیں۔ نفس معنیٰ کا انکار کر دینا۔ وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کر دینا، نفسِ حکم کا انکار کر دینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کر دینا۔

تشریح: علتِ طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ ممانعت ہے، ممانعت یہ ہے کہ سائل معلّل (مستدل) کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ممانعت کی چار قسمیں ہیں (۱) نفس وصف (علت) کو قبول کرنے سے انکار کرنا (۲) وصف (علت) کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفس حکم کا انکار کرنا (۴) وصف کی طرف حکم کی نسبت کا انکار کرنا۔

پہلی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ سائل، مخالف مُستدِل سے یوں کہے کہ جس وصف کو آپنے علت قرار دیا ہے ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے بلکہ علت اس کے علاوہ دوسری چیز ہے مثلاً حضرت امام شافعی رح رمضان کے روزے کو عمداً افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت جماع قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع کے ذریعہ توڑا گیا تو کفارہ واجب ہوگا اور اگر کھانے یا پینے کے ذریعے توڑا گیا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اس پر احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ واجب ہونے کی علت جماع ہے بلکہ عمداً افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت کھانے پینے کی صورت میں بھی متحقق ہے لہذا جس طرح عمداً جماع کے ذریعہ روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اسی طرح عمداً کھانے پینے سے روزہ توڑنے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ عمداً افطار کے علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ روزہ فاسد ہونے کی بنیاد جماع نہیں ہے بلکہ افطار ہے اور جب جماع فسادِ صوم کی بنیاد نہیں ہے بلکہ افطار بنیاد ہے تو کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ متعلق ہوگا افطار خواہ جماع کے ذریعہ ہو خواہ اکل و شرب کے ذریعہ ہو۔ دوسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود تو تسلیم کر لیا جائے لیکن اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کر دیا جائے یعنی اس بات کو تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں حکم ثابت کرنے کی صلاحیت ہے جیسے حضرت امام شافعی رح باکرہ پر ولایت ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے لہذا باکرہ پر بکارت کی وجہ سے ولایت نکاح ثابت ہوگی۔ اس پر احناف یہ کہتے ہیں کہ بکارت کا وجود تو تسلیم ہے

لیکن اس میں حکم ولایت ثابت کرنے کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ وصف بکارت کا یہ اثر کسی دوسرے محل یعنی ولایت مال وغیرہ میں ظاہر نہیں ہوا ہے البتہ وصف صغر ولایت نکاح میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اسلئے کہ وصف صغر کا اثر دوسرے محل یعنی ولایت مال میں ظاہر ہو چکا ہے یعنی صغر ولایت مال کی علت ہے لہٰذا ولایت نکاح کی علت بھی وصف صغر ہوگا اور وصف بکارت چونکہ ولایت مال کی علت نہیں ہے اسلئے ولایت نکاح کی علت بھی نہ ہوگا تیسری قسم کی تفصیل یہ ہے کہ معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس وصف کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے لیکن حکم کا انکار کر دیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ آپ نے جس وصف کو علت بنایا ہے اس وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ وہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس علت کے ذریعہ جس حکم کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ حکم ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے مثلاً امام شافعی رہ نے فرمایا ہے کہ سر کا مسح وضو کا رکن ہے اور چہرے کا دھونا بھی ایک رُکن ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ چہرے کے غسل میں تثلیث مسنون ہے اور اس تثلیث کی علت رکنیت ہے یعنی غسل وجہ کا رکن ہونا ہے اور یہ علت چونکہ مسح رأس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے مسح راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ احناف کہتے ہیں کہ ہمیں علت یعنی رکنیت کا وجود تو تسلیم ہے لیکن حکم یعنی تثلیث کے مسنون ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اصل یہ ہے کہ فرض ادا ہونے کے بعد محل فرض میں کچھ اضافہ کرکے فرض کو کامل اور مکمل کرنا سنت ہے۔ پس وضو میں پورے چہرے کا دھونا چونکہ فرض ہے اس لئے اکمال کی سنت حاصل کرنے کیلئے تین بار دھونے کا حکم دیا گیا اور مسح راس میں پورے سر کا مسح چونکہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک ربع سر کا مسح فرض ہے اس لئے فرض مسح کی تکمیل اور اکمال کے لئے پورے سر کا مسح کر لینا کافی ہے اور جب پورے سر کے مسح سے فرض مسح کا اکمال ہو جاتا ہے تو پورے سر کا مسح مسنون ہوگا۔ تثلیث یعنی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

چوتھی قسم کی تفصیل یہ ہے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم کر لیا جائے اور اس کے علت بننے کی صلاحیت رکھنے کو بھی تسلیم کر لیا جائے اور حکم کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا جائے مگر حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کیا جائے یعنی معلل اور مستدل سے یوں کہا جائے کہ وصف کا وجود بھی تسلیم ہے اور یہ بھی تسلیم ہے کہ یہ وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور حکم کا وجود بھی تسلیم ہے لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے مثلاً مذکورہ مسئلہ میں احناف یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وضو کے اندر تثلیث رکنیت کی طرف منسوب ہے یعنی رکنیت، تثلیث کی علت ہے کیونکہ نماز کے اندر قیام، قرأت، قعدۂ اخیرہ رکن ہیں لیکن ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے اگر رکنیت تثلیث کی علت ہوتی تو ان میں بھی تثلیث مسنون ہوتی۔ نیز مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود ان میں تثلیث مسنون ہے اگر تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت ہوتی تو علت کے فوت ہونے کی وجہ سے مضمضہ اور استنشاق میں تثلیث مسنون نہ ہوتی۔

وَ اَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيْلِهِمْ لِاِيْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ

الزَّوْجَیْنِ وَلَا بَقَاءِ النِّکَاحِ مَعَ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّہٗ فَاسِدٌ فِی الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَا یَصْلُحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّۃَ لَا تَصْلُحُ عَفْوًا

ترجمہ: اور علت کی بنیاد کا فاسد ہونا جیسے شوافع کا احدالزوجین کے اسلام کو اثباتِ فرقت کی علت قرار دینا اور ان دونوں میں سے ایک کے ارتداد کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا اس لئے کہ یہ تعلیل وضع کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور ردّت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

تشریح: علتِ طردیہ کے دفع کی تیسری قسم فسادِ وضع ہے۔ فسادِ وضع سے مراد یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو یعنی معلّل اور مستدِل ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیدے جو وصف اس حکم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو بلکہ اس حکم کی ضد کا متقاضی ہو اس طور پر کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کیلئے علت ہونا ثابت ہوتا ہو پس اگر مستدل پر فسادِ وضع کے ذریعہ رد کیا گیا تو وہ علت طردیہ سے رجوع کرنے پر مجبور ہوگا اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر دونوں کافر ہوں اور پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق ہوجائے گی بشرطیکہ بیوی غیر مدخول بہا ہو، اور اگر مدخول بہا ہے تو تین حیض گذر جانے پر تفریق ہوجائے گی۔ تفریق ثابت کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ دوسرے کے سامنے دعوتِ اسلام پیش کیجائے۔ گویا شوافع کے نزدیک تفریق کی علت اسلام ہے۔ لیکن احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے کیونکہ اسلام حقوق اور تعلقات کی حفاظت کے لئے آیا ہے ان کو باطل اور پامال کرنے کے لئے نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اسلام کو ابطالِ حقوق اور تفریق بین الزوجین کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا یعنی اسلام کو تفریق کی علت قرار دینا فاسد ہے۔ مناسب بات یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو نکاح بدستور باقی رہیگا ورنہ ان میں تفریق کرادی جائے گی اور اس دوسرے کے اسلام سے انکار کو تفریق کی علت قرار دیدیا جائے گا اور اسلام سے انکار یعنی اصرار علی الکفر کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور معقول ہے۔ اسی طرح زوجین مسلمین میں سے اگر کوئی ایک مرتد ہوگیا یعنی اسلام سے پھر گیا تو عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسی وقت فرقت واقع ہوجائے گی لیکن عورت اگر مدخول بہا ہوئی تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فی الحال فرقت واقع ہوجائے گی البتہ شوافع کے نزدیک عدت گذرنے کے بعد فرقت واقع ہوگی۔ گویا حضرت امام شافعی رحمہ نے فی الحال ردّت کو عفو قرار دیا یعنی ردت کا اعتبار نہ کرتے ہوئے اس کو عدم کے درجہ میں رکھا۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ نے ردّت کے باوجود فی الحال نکاح کو باقی رکھا اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا۔ پس اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رحمہ نے ردّت کو قابل عفو قرار دیکر اور ردّت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیکر بنیادی

غلطی کی ہے کیونکہ ردّت، نکاح کے منافی ہے اور ردّت نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ ردّت کی وجہ سے جان و مال کی عصمت باطل ہو جاتی ہے یعنی مرتد کی نہ جان محفوظ ہوتی اور نہ مال محفوظ ہوتا۔ پس ردّت کی وجہ سے چونکہ مرتد کی جان و مال کی عصمت باطل ہوگئی اس لئے ردّت، نکاح اور بقائے نکاح کے بھی منافی ہوگی۔ کیونکہ نکاح عصمت پر ہی مبنی ہے الغرض ردّت جب نکاح اور بقائے نکاح کے منافی ہے تو شی منافی یعنی ردت کو بقائے نکاح کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

وَأَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ أَنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ قُلْنَا هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيُضْطَرُّ إِلٰى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ أَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِيٌّ لِأَنَّهُ لَا يُعْقَلُ فِي الْمَحَلِّ نَجَاسَةٌ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِي شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ التَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِئُ أَصْحَابَ الطَّرْدِ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيْرِ

ترجمہ :۔ اور بہرحال مناقضہ جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم میں کہ وہ دونوں طہارت ہیں لہذا نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ تعلیل، کپڑے اور بدن کو نجاست سے دھونے کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ پس معلّل مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف مضطر ہوگا اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارت حکمی ہے کیونکہ محل غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے۔ پس وضو، نیت کے شرط ہونے میں تیمم کیطرح ہوگا تاکہ تعبد متحقق ہو جائے پس یہ چاروں قسمیں اصحاب طرد کو تاثیر کے قائل ہونے کی طرف مجبور کرتی ہیں۔

تشریح :۔ مناقضہ کی دو تعریفیں ہیں ایک ان حضرات کے نزدیک جو تخصیص علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معلّل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بعض مواقع میں حکم، علت سے متخلف ہو جائے یعنی علت تو موجود ہو لیکن حکم موجود نہ ہو۔ یہ تخلف مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے ہو۔

دوسری تعریف وہ حضرات کرتے ہیں جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ مناقضہ یہ ہے کہ معلّل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے۔ بغیر کسی مانع کے حکم اس علت سے متخلف ہو جائے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی مانع کی وجہ سے تخلف ہوا ہو تو وہ مناقضہ نہیں کہلائیگا۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تعبیر کیا جاتا ہے اور لفظ مناقضہ، منع کے مرادف ہے۔ مناقضہ کی مثال یہ ہے کہ شوافع نے فرمایا کہ نیت جس طرح .... تیمم میں ضروری ہے اسی طرح وضو میں بھی ضروری ہے اور دلیل یہ دی کہ تیمم اور وضو دونوں وصفِ طہارت میں شریک ہیں یعنی جس طرح وضو طہارت ہے تیمم بھی طہارت ہے۔ پس جب طہارت میں دونوں شریک ہیں تو نیت میں کیسے جدا ہوں گے۔ نیت میں بھی شریک ہوں گے یعنی دونوں کے لئے نیت ضروری ہوگی۔ صاحب حسامی نے فرمایا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعلیل، ناپاک بدن

اور ناپاک کپڑے کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ ناپاک کپڑے اور ناپاک بدن کو دھونے کی صورت میں علت یعنی طہارت تو موجود ہے لیکن حکم یعنی نیت کا ضروری ہونا موجود نہیں ہے حتی کہ شوافع کے نزدیک بھی بدن اور کپڑے کو دھونے سے طہارتِ بدن اور طہارتِ ثوب تو حاصل ہو جاتی ہے مگر اس کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے۔ الغرض شوافع کی بیان کردہ تعلیل پر نقض ہے پس اس نقض کو دور کرنے کے لئے شوافع پر وضو اور غسل ثوب و بدن کے درمیان وجہ فرق بیان کرنا لازم ہوگا چنانچہ شوافع نے وجہ فرق بیان کرتے ہوئے کہا کہ وضو تطہیر حکمی ہے یعنی وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور وضو کے ذریعہ نجاست حکمی سے طہارت کا حاصل ہونا امر تعبدی اور امر غیر معقول ہے اس لئے کہ وضو میں جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے ان اعضاء میں نجاست نہ نظر آتی ہے اور نہ سمجھ میں آتی ہے۔ پس جب ایسا ہے یعنی اعضاء وضو کا دھونا امر تعبدی اور امر غیر معقول ہے تو نیت کے شرط ہونے میں وضو بھی تیمم کے مانند ہوگا تاکہ وضو کا امر تعبدی ہونا متحقق ہو جائے کیونکہ تعبد نیت پر موقوف ہے یعنی جو بھی امر تعبدی ہوگا اس میں نیت کرنا شرط ہوگا۔ جیسے نماز اور روزہ کہ ان میں نیت کرنا اسی لئے شرط ہے کہ یہ امور تعبدیہ میں سے ہیں اس کے برخلاف نجاست حقیقیہ سے کپڑے اور بدن کا دھونا تو یہ حقیقی طہارت ہے اور نجاست کو حقیقۃً زائل کرنا ہے اور حقیقی نجاست کو زائل کرنا امر معقول اور امر غیر تعبدی ہے اور امر معقول اور امر غیر تعبدی کے لئے نیت کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی لہذا غسلِ ثوب اور غسلِ بدن کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نیت حکم ہے اور اس کی علت طہارت حکمیہ ہے نہ کہ مطلق طہارت۔ پس حکم (نیت) علت (طہارت حکمیہ) سے متخلف نہیں ہوا۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ نجاست یعنی پیشاب پاخانہ کے نکلنے کی وجہ سے طہارت کا زائل ہونا اور پورے بدن کا ناپاک ہونا امر معقول ہے اور عقل و قیاس کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروجِ منی سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قیاس اور عقل کا تقاضہ یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے کی صورت میں بھی اسی طرح پورے بدن کا غسل کیا جاتا جس طرح خروج منی کی صورت میں پورے بدن کا غسل کیا جاتا ہے مگر چونکہ خروج منی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں کوئی حرج لازم نہیں آئیگا اور پیشاب وغیرہ نجاست کا خروج چونکہ بکثرت ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں پورے بدن کے غسل کا حکم دینے میں حرج لازم آئیگا پس پیشاب وغیرہ کے خروج کی صورت میں حرج دور کرنے کیلئے پورے بدن کے غسل کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ خلافِ قیاس اور خلافِ عقل اعضاء اربعہ پر اکتفا کا حکم دیا گیا۔ اور خروج منی کی صورت میں پورے بدن کے غسل میں چونکہ کوئی حرج نہیں ہے اس لئے اس صورت میں قیاس کے مطابق پورے بدن کے غسل کا حکم دیا گیا۔ الغرض پیشاب وغیرہ نجاست کے نکلنے سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورتِ وضو اس کا زائل کرنا امر معقول ہے اور امر معقول محتاج نیت نہیں ہوتا ہے۔ لہذا وضو نیت کا محتاج نہیں ہوگا۔ رہا مٹی سے تیمم تو مٹی بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اپنی طبیعت کے اعتبار سے پاک کرنے والی نہیں ہے۔ پس مٹی کا مطہر ہونا امر غیر معقول ہے اور امر غیر معقول نیت کا محتاج ہوتا ہے لہذا تیمم نیت کا محتاج ہوگا۔

علل طردیہ کے دفع کی چاروں قسموں کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے بعد فاضل مصنف خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ یہ چاروں قسمیں (قول بموجب العلت، ممانعت، فساد وضع اور مناقضہ) اصحاب طرد کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں۔ یعنی علت طردیہ پر جب مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک کے ذریعہ رد کیا جائیگا تو علت طردیہ کا قائل چھٹکارا حاصل کرنے کیلئے علتِ موثرہ کے قائل ہونے پر مجبور ہوگا۔

وَأَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ إِلَّا الْمُعَارَضَةُ
لِأَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ أَثَرُهَا بِالْكِتَابِ أَوْ
السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ لٰكِنَّهُ إِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهُ مِنْ وُجُوهٍ
أَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُولُ فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ إِنَّهُ نَجِسٌ خَارِجٌ مِنْ
بَدَنِ الْإِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا إِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهُ
أَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ أَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِأَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رُطُوبَةً وَفِي كُلِّ
عِرْقٍ دَمًا فَإِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ
دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيرِ فَبِهِ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً
مِنْ حَيْثُ أَنَّ وُجُوبَ التَّطْهِيرِ فِي الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُونُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ
الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّي وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ
لِانْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهُ بِالْحُكْمِ
بِبَيَانِ أَنَّهُ حَدَثٌ مُوجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرَضِ
فَإِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَإِذَا لَزِمَ
صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا

ترجمہ: بہرحال علل مؤثرہ تو ان میں ممانعت کے بعد سائل کے لئے صرف معارضہ کا حق ہے کیونکہ علل مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو لیکن جب صورتاً مناقضہ وارد ہو تو چار طریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے انسان کے بدن سے خارج ہے لہذا یہ پیشاب کی طرح حدث ہوگا۔ پس اس تعلیل پر اس خارج کے ذریعہ نقض وارد کیا جائے گا جو نہ بہے پس ہم اس نقض کو اولاً وصف کے ذریعے دفع کریں گے اور وہ دفع بالوصف یہ ہے کہ نہ بہنے والی چیز خارج نہیں ہے اسلئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹ گئی تو خون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج۔ پھر (اس نقض کو دفع کریں گے) اس معنی کے

ذریعہ جو وصف سے دلالۃ ثابت ہوا ہے اور وہ معنی تطہیر کے ہیں اس جگہ کے غسل کا واجب ہونا ہے کیونکہ اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف مذکور علت ہوگیا اس حیثیت سے کہ بدن میں اس اعتبار سے جو بدن سے حاصل ہوگا۔ تطہیر کا واجب ہونا وصفِ تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے لہذا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہوگیا۔ اور اس پر رِستے زخم والے سے (نقض) وارد کیا جائیگا۔ پس اس کو حکم کے ذریعہ دفع کریں گے۔ اس بیان سے کہ بہنے والی چیز ایسا حدث ہے جو خروج وقت کے بعد طہارت واجب کرتا ہے اور غرض کے ذریعہ دفع کریں گے اسلئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم اور دائم ہوگیا تو بقائے وقت کی وجہ سے معاف ہوگا۔ لہذا ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

تشریح فاضل مصنف نے سابق میں علت کی دو قسمیں بیان فرمائی تھیں (۱) علتِ طردیہ (۲) علت مؤثرہ اور یہ بھی فرمایا تھا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ علتِ طردیہ پر چار طریقوں سے نقض وارد کیا جاسکتا ہے (۱) قول بموجب العلۃ (۲) ممانعت (۳) فسادِ وضع (۴) مناقضہ، جن کی تفصیل مع امثلہ سابق میں بیان کردی گئی ہے۔ اب یہاں سے ان طریقوں کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن سے علت مؤثرہ پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علل مؤثرہ میں سائل اور معترض کے لئے ممانعت کے بعد سوائے معارضہ کے کوئی گنجائش نہیں ہے یعنی علت مؤثرہ پر دفع کی وجوہ اربعہ میں سے ممانعت کے بعد کی وجہوں کے ذریعہ نقض وارد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف کی اس عبارت میں اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ علتِ مؤثرہ پر ممانعت اور ممانعت سے پہلی وجہ دفع یعنی قول بموجب العلۃ کے ذریعہ نقض وارد کیا جاسکتا ہے اور رہا معارضہ تو اس کا ذکر اگرچہ سابق میں نہیں کیا گیا لیکن اس کے ذریعہ بھی علت طردیہ اور علت مؤثرہ دونوں پر نقض وارد کیا جاسکتا ہے۔ ہاں علتِ مؤثرہ کا اثر اگر کتاب اللہ یا سنت رسول یا اجماع کے ذریعہ ظاہر ہوچکا ہو تو وہ علتِ مؤثرہ مناقضہ اور فسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتی ہے یعنی اس علتِ مؤثرہ پر مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے اسلئے کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع ایسے دلائل ہیں جو بذات خود مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال نہیں رکھتے ہیں لہذا جس علت کی تاثیر ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی مناقضہ اور فساد وضع کے ذریعہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ علتِ مؤثرہ پر اگرچہ حقیقی اور معنوی مناقضہ نہیں ہوسکتا ہے لیکن صورتاً مناقضہ ہوسکتا ہے چنانچہ اگر کسی نے صورتاً مناقضہ کیا تو اس کو دفع کرنے کی چار صورتیں ہیں (۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔ یہ خیال رہے کہ مصنف کی عبارت کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وارد کردہ نقض کو بیک وقت مذکورہ چاروں طریقوں سے دفع کرنا واجب ہے بلکہ کسی ایک طریقہ سے دفع کرنا بھی کافی ہے البتہ ان کی مجموعی تعداد چار ہے۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ غیر سبیلین سے ناپاکی (مثلاً خون) کا نکلنا ناقض وضو ہے۔ اور شوافع کہتے ہیں کہ ناقض وضو نہیں ہے احناف نے علت بیان کرتے ہوئے

کہا کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی (پیشاب، پائخانہ) حدث اور ناقضِ وضو ہے اسی طرح سبیلین کے علاوہ انسان کے بدن سے نکلنے والی ناپاکی بھی حدث اور ناقضِ وضو ہے۔ پس حدث اور نقضِ وضو کی علت خروجِ نجاست ہے عام اس سے کہ یہ خروج سبیلین سے ہوا ہو یا غیر سبیلین سے اور یہ علت ایسی ہے جس کی تاثیر مقیس علیہ یعنی سبیلین میں کتاب اللہ "اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ" سے ثابت ہو چکی ہے۔ اس علت پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ نقض وارد کیا گیا ہے کہ اگر نجاست مثلاً خون نکلا اور نہیں بہا تو آپ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے حالانکہ یہ علت یعنی خروجِ نجاست یہاں بھی موجود ہے۔ صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طریقوں پر دفع کریں گے ایک تو وصف کے وجود کا انکار کر کے مثلاً یہ کہیں گے کہ آپ نے جس وصف (خروج نجاست) کو علت قرار دیا ہے فرع یعنی غیر سبیلین میں یہ وصف موجود نہیں ہے اس طور پر کہ کھال کے ہر حصہ کے نیچے رطوبت ہے اور ہر رگ میں خون ہے پس جب کھال ہٹی اور خون نمودار ہوا مگر بہا نہیں تو اس پر ظہورِ دم کا اطلاق ہوگا خروجِ دم کا اطلاق نہ ہوگا کیونکہ خروج کے لئے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہونا ضروری ہے اور یہ بات مذکورہ صورت میں پائی نہیں گئی لہذا مذکورہ صورت میں یہ تو کہا جائے گا کہ خون ظاہر ہو گیا لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ خون نکل گیا اور جب ایسا ہے تو حدث کی علت یعنی خروج نہ پائے جانے کی وجہ سے اس صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو اس معنی کا انکار کر کے دفع کریں گے جو معنی وصف سے دلالۃً ثابت ہوا ہے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ وصف کے علت ہونے میں جس معنی اور حقیقت کو دخل ہے مذکورہ صورت میں وہی مفقود ہے اور جب وہ معنی مفقود ہے جس کی وجہ سے وصف، علت بنا ہے تو وصف کا علت ہونا مفقود ہوگا اور جب علت مفقود ہو گئی تو نقضِ وضو کا حکم بھی مفقود اور معدوم ہوگا چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ مذکورہ صورت میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ علت یعنی خروج پایا گیا لیکن جو معنی خروج سے دلالۃً ثابت ہیں وہ اس جگہ موجود نہیں ہیں اور وہ معنی یہ ہیں کہ پہلے خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہو کیونکہ مقیس علیہ یعنی سبیلین سے خروجِ نجاست کی صورت میں پہلے خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے پھر اس کے بعد پورے بدن کے دھونے کا حکم عائد ہوتا ہے (احقر پہلے تحریر کر چکا ہے کہ دفعِ حرج کی وجہ سے پورے بدن کے اعضائے اربعہ کے دھونے پر اکتفا کیا جائے گا لہذا کتاب میں خروجِ نجاست کی وجہ سے جہاں بھی پورے بدن کا ذکر کیا گیا ہے وہاں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنا مراد ہوگا) پس چونکہ خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے اسی لئے وصفِ خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت قرار پایا یعنی خروجِ نجاست کی جگہ کے دھونے کا واجب ہونا اس بات کا سبب ہے کہ وصفِ خروج نقضِ وضو اور وجوبِ وضو کی علت ہے چنانچہ اگر یہ معنی نہ پایا گیا یعنی خروجِ نجاست کی جگہ کا دھونا واجب نہ ہوا تو وصفِ خروج نقضِ وضو کی علت نہیں ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طہارت کا وجوب متجزی نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک کی واجب نہ ہو پس سیلانِ دم کی صورت میں چونکہ موضعِ سیلان کا دھونا واجب ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاءِ وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا تاکہ طہارت کا وجوب متجزی نہ ہو اور عدمِ سیلان یعنی خون نہ بہنے کی صورت میں چونکہ موضعِ خروج کا دھونا واجب نہیں ہے اس لئے پورے بدن یعنی اعضاءِ وضو

کا دھونا بھی واجب نہ ہوگا ایک تو اس لئے کہ اس صورت میں طہارت کا وجوب متجزی ہو جائے گا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ وجوب طہارت متجزی نہیں ہوتا ہے دوم اسلئے کہ وصفِ خروج جس معنی (موضع خروج کے دھونے کا واجب ہونا) کی وجہ سے علت قرار پایا ہے عدم سیلان کی صورت میں وہ معنی چونکہ نہیں پائے گئے اس لئے وصف خروج علت نہیں ہوگا اور جب اس صورت میں وصفِ خروج علت نہیں ہوا تو نقضِ وضو کی علت معدوم ہوگئی اور جب علت معدوم ہوگئی تو نقضِ وضو کا حکم بھی معدوم ہوگا۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ خون نہ بہنے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ خارج من غیر سبیلین پر حضرت امام شافعی رح کیطرف سے دو نقض وارد کئے جاتے ہیں۔ ایک کو تو دو طریقے پر دفع کیا جا چکا ہے۔ دوسرا نقض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے زخم سے برابر خون یا پیپ بہتا ہو یعنی وہ معذور کے حکم میں ہو تو اس شخص کے حق میں خروج نجاست من البدن کا وصف بھی پایا گیا اور وہ معنی جو وصف سے دلالۃ ثابت ہیں (یعنی موضع دم کے دھونے کا واجب ہونا) وہ بھی پائے گئے کیونکہ اس شخص پر خروج نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے مگر اس کے باوجود جب تک نماز کا وقت موجود ہے آپکے نزدیک یہ خروج حدث اور ناقضِ وضو نہیں ہے حالانکہ حدث اور نقض وضو کی علت یعنی خروج موجود ہے پس حکم (حدث) علت (خروج) سے متخلف ہوگیا۔ مصنف رح نے اس نقض کو بھی دو طریقہ پر دفع کیا ہے اولاً تو اثباتِ حکم کے ذریعہ اس طور پر کہ صورت مذکورہ میں حکم (حدث) موجود اور ثابت ہے۔ حکم کا علت (خروج) سے تخلف نہیں ہوا ہے یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحبِ جرح کا سیلانِ دم حدث اور ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض وضو ہے اور دوسرا وضو واجب کرنے والا ہے البتہ عذر کی وجہ سے نماز کا وقت ختم ہونے تک اس کے حق میں نقضِ وضو کا حکم مؤخر ہوگیا یہی وجہ ہے کہ خروجِ وقت کے بعد دوسرے وقت کی نماز کیلئے اسی حدث یعنی سیلان دم کیوجہ سے وضو لازم ہوگا یعنی اگر دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو تب بھی سابقہ حدث یعنی سیلانِ دم کی وجہ سے نیا وضو کرنا لازم ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم (حدث) کا علت (خروج) سے متخلف ہونا لازم نہیں آیا۔

دوسرا دفع کا طریقہ یہ ہے کہ اس نقض کو علت کی غرض کے پائے جانے کی وجہ سے دور کریں گے چنانچہ ہم یہ کہیں گے کہ معلل اور مستدل یعنی حنفی کی اس تعلیل سے غرض یہ ہے کہ فرع (خارج من غیر سبیلین) کو اصل (خارج من السبیلین) کے ساتھ لاحق کر دیا جائے اور دونوں کے درمیان برابری ثابت کر دی جائے۔ حتیٰ کہ فاضل مصنف رح نے کہا کہ تعلیل سے ہماری غرض خون (فرع) اور پیشاب (اصل) کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے اور یہ برابری موجود بھی ہے اس لئے کہ جس طرح پیشاب حدث اور ناقض ہے اسی طرح خون بھی حدث اور ناقض ہے پس پیشاب اگر برابر نکلتا رہے اور قطرات برابر ٹپکتے رہیں یعنی سلسلِ بول کے مرض میں مبتلا ہو تو نماز کا وقت ختم ہونے تک شریعت اسلام نے اس کو معاف قرار دیا ہے یعنی پیشاب جو مقیس علیہ اور اصل ہے اور بالاتفاق ناقضِ وضو ہے سلسل بول کے عذر کی وجہ سے اس کے حدث اور ناقضِ وضو ہونے کے حکم کو وقت ختم ہونے تک مؤخر کر دیا گیا پس اسی طرح خون کا نکلنا جو مقیس اور فرع ہے اور حدث اور ناقض وضو ہے وہ بھی اگر برابر نکلتا رہا تو نماز کا وقت ختم ہونے تک

اس کو بھی معاف کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائیگا کہ اس کے حدث اور ناقض وضو ہونے کا حکم وقت ختم ہونے تک مؤخر ہوگیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلل اور مستدل کی غرض یعنی مقیس علیہ (پیشاب) اور مقیس (خون) کے درمیان برابری پائی گئی۔

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ أَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي فِيهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الْإِنَاءِ وَإِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيمَا يَكُونُ التَّعْلِيلُ فِيهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمْ اَلْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ قُلْنَا الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْانْقِلَابَ فَسَدَ الْأَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ:- بہرحال معارضہ تو وہ دو قسم پر ہے ایسا معارضہ جسمیں مناقضہ ہو اور خالص معارضہ بہرحال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو تو (وہ) قلب ہے۔ اور قلب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے اور قلب کی یہ قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے اور قلب کی یہ قسم اس صورت میں صحیح ہوتی ہے جس صورت میں حکم کے ذریعہ تعلیل ہو جیسے شوافع کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے جسکے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے ثیب کو مسلمانوں کی طرح رجم کیا جائے گا۔ ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بکر کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے پس جب تعلیل، انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگیا اور قیاس باطل ہوگیا۔

تشریح:- مصنف رہ مناقضہ کو دفع کرنے کی وجوہ اربعہ کے بیان سے فارغ ہوکر معارضہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ مناقضہ کی طرح معارضہ بھی علتِ مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے۔ معارضہ کہتے ہیں" مدعی مستدل نے جس دعوی پر دلیل قائم کی ہے معارض کا اُس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا"، مثلاً معارض یہ کہے کہ مدعی نے جس وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے میرے نزدیک وہ وصف اس دعوی پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس دعوی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اگر مدعی کی قائم کردہ دلیل بعینہ معارض کی دلیل ہو تو وہ معارضہ کی قسم اول ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو قسم ثانی ہے اسی کو مصنف رہ نے بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ایسا معارضہ جو مناقضہ کو شامل ہو (۲) خالص معارضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ سے پاک ہو۔ قسم اول کا دوسرا نام قلب ہے۔ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ قسم اول کا نام" المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کیوں رکھا گیا۔ المناقضۃ التی فیہا معارضۃ کیوں نہیں

رکھا گیا۔ یعنی نام میں معارضہ کو اصل کیوں قرار دیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معارضہ اصل ہے اور رہا نقض تو وہ ضمنی طور پر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ نقض اصالۃً اور قصداً علتِ مؤثرہ پر وارد نہیں ہوتا ہے اور معارضہ اصالۃً اور قصداً وارد ہوتا ہے۔ بہرحال جب معارضہ اصل ہے تو اس کے اصل ہونے کی وجہ سے نام میں معارضہ کو مقدم کر دیا گیا اور "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کہا گیا۔ اس کا برعکس نہیں کیا گیا۔ رہی یہ بات کہ اس قسم کے نام میں معارضہ اور مناقضہ دونوں کیوں مذکور ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں من وجہ معارضہ بھی ہے اور من وجہ مناقضہ بھی ہے۔ معارضہ تو اس لئے ہے کہ معارضہ میں معارِض، مستدِل اور مدعی کی دلیل کو تسلیم کرکے مدعی کے ثابت کردہ حکم کے علاوہ دوسرا حکم ثابت کرنے کیلئے اس کو مستقلاً دوسری دلیل بنا کر ظاہر کرتا ہے اور اس قسم میں چونکہ یہ بات موجود ہے اس لئے اس کے نام میں معارضہ کا ذکر کر دیا گیا۔ اور مناقضہ میں مستدِل کی دلیل کا ابطال ہوتا ہے پس اس قسم میں چونکہ معارِض مستدِل کی دلیل کو باطل کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ آپ کے بیان کردہ حکم کو یہ دلیل ثابت نہیں کرتی ہے یعنی اس حکم پر اس دلیل کا پیش کرنا باطل ہے اس لئے اس قسم کے نام رکھنے میں مناقضہ بھی ذکر کر دیا گیا۔

الحاصل معارضہ کی قسم اول کا نام قلب ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں (۱) علت کو پلٹ کر حکم قرار دینا اور حکم کو علت (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ وہ مستدِل کے دعوے کے لئے مُثبِت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال بن جائے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی پہلی قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور مطلب یہ ہے کہ علت کو حکم قرار دیدیا جائے اور حکم کو علت قرار دیدیا جائے۔ فاضل مصنف رح فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اس صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جبکہ حکم کے ذریعہ تعلیل کی گئی ہو یعنی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا گیا ہو تا کہ جب اس کو پلٹا جائے تو دوبارہ حکم قرار دینے کے قابل ہو چنانچہ اگر وصف خالص علت ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں ہے تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ اسکی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نوع کفار کے غیر شادی شدہ افراد کو زنا کے جرم میں ایک سو کوڑے مارے جاتے ہیں لہذا ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم میں رجم کیا جائے گا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے کہ ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ افراد کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک آدمی کے محصَن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح شادی شدہ مسلمانوں کو زنا کے جرم میں رجم کیا جاتا ہے اور غیر شادی شدہ مسلمانوں کو کوڑے مارے جاتے ہیں اسی طرح شادی شدہ کفار کو زنا کے جرم میں رجم کیا جائیگا اور غیر شادی شدہ کفار کو کوڑے مارے جائینگے پس حضرات شوافع نے کفار کے حق میں شادی شدہ کے رجم کیلئے غیر شادی شدہ پر کوڑے مارنے کو علتِ قیاس قرار دیا اور یوں کہا کہ غیر شادی شدہ کفار کو چونکہ کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو رجم کیا جائے گا۔ احناف کے نزدیک محصَن ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے لہذا احناف کے نزدیک تمام کفار غیر محصن ہونگے اور غیر محصن زانی کی سزا کوڑے ہیں لہذا کفار کے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں طرح کے زانیوں پر کوڑے لگائے جائیں گے۔ چنانچہ صاحب حسامی نے احناف کی وکالت کرتے ہوئے شوافع

کی بیان کردہ تعلیل پر قلب کے ذریعہ معارضہ کیا اور کہا کہ مسلمانوں کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، علت ہے کوڑے مارنے کی اور جب اصل اور مقیس علیہ یعنی مسلمانوں کے حق میں رجم، کوڑے مارنے کی علت ہے اور کوڑے مارنا رجم کی علت نہیں ہے تو فرع اور مقیس یعنی کفار کے حق میں کوڑے مارنے کو رجم کی علت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔

الحاصل شوافع کی بیان کردہ تعلیل انقلاب اور تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے اور جب یہ احتمال ہے تو تعلیل فاسد ہوگئی اور کفار کو مسلمانوں پر قیاس کرنا باطل ہوگیا اس لئے کہ قیاس اس وقت صحیح ہوتا جب اصل اور مقیس علیہ کی علت فرع کے اندر موجود ہوتی حالانکہ انقلاب کے بعد مستدِل اور مدعی کی بیان کردہ علت اصل کے اندر علت نہیں رہی بلکہ حکم ہوگیا۔ بہرحال جب قیاس باطل ہوگیا تو قیاس کے ذریعہ حضرات شوافع کا کفار کے شادی شدہ زانیوں پر رجم کا ثابت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ یہ قلب معارضہ بھی ہے اور مناقضہ بھی، معارضہ تو اسلئے ہے کہ معلِّل یعنی شوافع کا منشا یہ تھا کہ اس تعلیل کے ذریعہ شادی شدہ کفار کے حق میں رجم ثابت کیا جائے۔ لیکن قلب کے بعد اس کے خلاف کا اثبات ہوتا ہے اور یہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اسلئے ہے کہ احناف نے یہ کہا کہ شوافع نے جس حکم "یعنی جلدمائۃ" کو علت قرار دیا ہے وہ علت بننے کے قابل نہیں ہے اور اسی کا نام مناقضہ ہے۔

وَالثَّانِیْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَی الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ کَانَ شَاهِدًا لَهٗ وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ کَانَ ظَهْرُهٗ اِلَیْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَیْكَ اِلَّا اَنَّهٗ لَا یَکُوْنُ اِلَّا بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِیْهِ تَفْسِیْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا یَتَاَدّٰی اِلَّا بِتَعْیِیْنِ النِّیَّةِ کَصَوْمِ الْقَضَاءِ قُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا کَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰی عَنْ تَعْیِیْنِ النِّیَّةِ بَعْدَ تَعَیُّنِهٖ کَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰکِنَّهٗ اِنَّمَا یَتَعَیَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَیَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ

ترجمہ :۔ قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو اس طرح پلٹنا کہ وہ معلّل کے خلاف حجت ہوجائے بعد اس کے کہ وہ معلّل کے لئے حجت تھا اور یہ قلب الجراب سے ماخوذ ہے پس اگر وصف کی پشت تیری طرف تھی تو (قلب کے بعد) اس کا چہرہ تیری طرف ہوجائے گا مگر قلب کی یہ قسم صرف ایسے وصف زائد کے ساتھ ہوتی ہے جس میں اول کی تفسیر ہو اس کی مثال رمضان کے روزے کے سلسلے میں شوافع کا قول ہے کہ یہ فرض روزہ ہے لہذا صرف نیت کی تعیین کے ساتھ ادا ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ پس ہم نے کہا کہ جب یہ فرض روزہ ہے تو وہ شارع

کی جانب سے تعیین کے بعد تعیینِ نیت سے مستغنی ہو گیا جیسا کہ قضاء کا روزہ لیکن وہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور یہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح: قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ معلّل اور مستدِل (مدعی) نے ایک وصف کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے علت بنا کر پیش کیا لیکن معارِض نے اس علت کو اس طرح پلٹ دیا کہ وہ مستدِل کے دعوے کیلئے مُثبت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دال اور حجت ہو گیا۔ قلب کی اس قسم میں معارضہ تو اسلئے ہے کہ مستدِل کی پیش کردہ علت اور دلیل اس کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتی ہے۔ اور دلیل کا مستدِل کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرنا ہی معارضہ ہے۔ اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعوی ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس کی پیش کردہ دلیل ٹوٹ گئی اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم قلب الجراب سے ماخوذ ہے یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گویا قلب سے پہلے علت کی پشت معارِض کی طرف تھی اور رُخ مستدِل کی طرف تھا یعنی علت مستدِل کیلئے مفید اور معارِض کیلئے غیر مفید تھی لیکن قلب کے بعد پشت مستدِل کی طرف ہو گئی اور رخ معارِض کی طرف ہو گیا یعنی یہ ہی علت قلب کے بعد مستدِل کے لئے غیر مفید اور معارِض کیلئے مفید ہو گئی۔ مصنف کی عبارت "فانہ کان ظہرہ الیک فصار وجہہ الیک" کا یہ ہی مطلب ہے۔

الا انہ لا یکون الخ سے فاضل مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مستدِل نے جس وصف (علت) کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے اگر معارِض نے بعینہ اس وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا تو ایک وصف کا دو متنافی حکموں اور دعوؤں پر دلیل بننا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات عقلاً ناممکن ہے لہٰذا قلب کے بعد اس وصف میں کچھ زیادتی کرنا ضروری ہوگا تاکہ بعینہ ایک وصف کا دو حکموں کیلئے دلیل بننا لازم نہ آئے۔ اسی کو مصنف رہ نے کہا کہ قلب کی یہ قسم اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ مستدِل اور معلّل کے ذکر کردہ وصف میں کچھ زیادتی کر دی گئی ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب وصف میں زیادتی کر دی گئی تو مستدِل کا مدعیٰ اور حکم ایک وصف کے ساتھ متعلق ہوا اور معارِض کا مدعیٰ اور حکم دوسرے وصف کے ساتھ متعلق ہوا گویا مستدِل نے اپنا دعویٰ ثابت کرنے کیلئے جس وصف کو دلیل بنایا تھا معارِض نے اسکے خلاف دعوی پر دوسرے وصف کو دلیل بنایا ہے اور یہ معارضۂ خالصہ کی اقسام میں سے ہے نہ کہ "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کی اقسام میں سے اور جب ایسا ہے تو اس کو قلب یعنی "المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ" کی اقسام میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا۔ اسی سوال کا جواب دینے کیلئے فاضل مصنف رہ نے فرمایا کہ مستدِل کے ذکر کردہ وصف میں قلب کے بعد جو زیادتی کی گئی ہے وہ زیادتی اس وصف کی تفسیر ہو اس وصف کو متغیر کرنے والی نہ ہو۔ اور جب وہ زیادتی وصف اول کی تفسیر ہے تو قلب کے بعد یہ وصف، وصفِ آخر اور شے آخر کے حکم میں نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو یہ معارضۂ خالصہ کی اقسام میں سے بھی نہ ہوگا بلکہ المعارضۃ التی فیہا مناقضۃ کی اقسام میں سے ہوگا۔

قلب کی اس دوسری قسم کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہٰذا اسکو ادا کرنے کیلئے نیت

کے ذریعہ متعین کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہنا یا دل میں ارادہ کرنا ضروری ہے کہ میں اس رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں جیسا کہ روزہ کی قضاء کرنے کے لئے نیت کے ذریعہ اس کا متعین کرنا ضروری ہے۔ شوافع نے اس مسئلہ میں فرضیت کو تعیینِ نیت کی علت قرار دیا ہے اور صوم رمضان کو صوم قضاء رمضان پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ جس طرح صوم قضاء رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اس کو ادا کرنے کے لئے تعیین نیت ضروری ہے اسی طرح صوم رمضان کے فرض ہونے کی وجہ سے اسکو ادا کرنے کیلئے بھی تعیینِ نیت ضروری ہوگی یعنی تعیین نیت کے بغیر جسطرح قضاء روزہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح صوم رمضان بھی بغیر تعیین نیت کے ادا نہ ہوگا۔ صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فرضیت تعیینِ نیت کی دلیل اور علت نہیں ہے بلکہ عدم تعیین کی دلیل ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہٰذا جب اس کو شارع نے متعین کر دیا اور یہ فرما دیا کہ جب شعبان گذر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے تو شارع کے متعین کرنے کے بعد رمضان کا روزہ تعیینِ نیت سے مستغنی ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ ایک بار متعین کرنے کے بعد دوبارہ تعیین نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ رمضان کا روزہ اور قضاء کا روزہ دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی علت فرضیت ہے لیکن رمضان کا روزہ چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی منجانب شارع متعین ہے اس لئے بندے کی جانب سے پھر متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قضاء کا روزہ شروع کرنے سے پہلے چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے بندے کیطرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازم ہوگا۔

وَقَدْ تَقْلِبُ الْعِلَّةَ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهُ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تُمْضٰى فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ

ترجمہ: اور کبھی قلب علت دوسرے طریقہ پر ہوتا ہے اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہیں جنکے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو جیسے وضو پس ان سے کہا جائیگا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو جیسے وضو اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے اسلئے کہ جب حکم آخر لے آیا تو مناقضہ ختم ہوگیا۔ اور اس لئے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہ ثبوت ہے اور من وجہ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر اور یہ قیاس کو

باطل کرنے والا ہے۔

تشریح صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ قلب علت کے سابقہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ اور ہے جس کا نام قلب التسویہ ہے لیکن یہ طریقہ فاسد ہے اور فساد کی وجہ یہ ہے کہ اس تیسرے طریقے میں صرف معارضہ متحقق ہوتا ہے مناقضہ متحقق نہیں ہوتا حالانکہ قلب اس معارضہ کا نام ہے جس میں مناقضہ بھی موجود ہو۔ اس کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ نفل روزہ ہو یا نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر اس کو فاسد کر دیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی ہاں نفلی حج شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے کیونکہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کا اتمام بھی واجب ہے اور اسکی قضا بھی واجب ہے۔ الغرض نفل نماز اور روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور دلیل اس کی یہ دیتے ہیں کہ نفل نماز اگر خروج ریح وغیرہ کی وجہ سے بغیر افساد کے خود بخود فاسد ہوگئی تو اس نفل نماز کا اتمام اور پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کا اتمام جائز ہی نہیں ہے۔ پس جب فاسد ہونے کی صورت میں نفل نماز اور روزے کا اتمام لازم نہیں ہوتا ہے تو شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہوگا جیسے وضو کہ جسطرح درمیان میں فساد پیش آجانے سے وضو کا اتمام اور پورا کرنا لازم نہیں ہے اسی طرح شروع کرنے سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل شوافع نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ جس طرح وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے اور اس عدم لزوم کی علت عدم اتمام فی الفساد کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح فاسد ہونے کی صورت میں وضو کا اتمام ضروری نہیں ہے اسی طرح فساد کی صورت میں نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے۔ اب آپ یوں کہیں کہ جس طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح عدم اتمام فی الفساد کی وجہ سے نوافل بھی شروع کرنے سے لازم نہ ہوں گے صاحب حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ٹھیک ہے اگر یہی بات ہے کہ عدم اتمام فی الفساد میں نوافل وضو کے مانند ہیں یعنی فساد کی وجہ سے جسطرح وضو کا اتمام واجب نہیں ہے اسی طرح نوافل کا اتمام بھی ضروری نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نوافل میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہونا چاہئے جیسا کہ وضو میں نذر اور شروع کا حکم یکساں ہے یعنی وضو جو تمہارے نزدیک اصل اور مقیس علیہ ہے وہ نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے گویا مقیس علیہ میں نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہے پس اسی طرح فرع یعنی نوافل میں بھی نذر اور شروع کے حکم میں استواء اور برابری ہونی چاہئے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ نوافل میں عدم لزوم کی صورت میں برابری ناممکن ہے کیونکہ نوافل بالاجماع نذر سے لازم ہو جاتے ہیں پس نذر اور شروع کے حکم میں برابری پیدا کرنے کیلئے ضروری ہے کہ نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

الحاصل شوافع نے عدم اتمام فی الفساد کو عدم لزوم کی علت قرار دیا ہے لیکن احناف نے کہا کہ عدم اتمام فی الفساد عدم لزوم کی علت نہیں ہے بلکہ استواء کی علت ہے اور یہ استواء وضو میں عدم لزوم سے متحقق ہوتا ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہوتا ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور

شروع کرنے سے بھی بہرحال یہاں اس اعتبار سے قلب ہوگا۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم فاسد ہے اور وجہ فساد دو ہیں ایک تو یہ کہ معارِض نے جو حکم ثابت کیا ہے یعنی استوار اور برابری۔ یہ حکم، مدعی کے ثابت کردہ حکم یعنی عدم لزوم بالشروع کے مناقض نہیں ہے اور اس کی صریح نقیض نہیں ہے کیونکہ عدم لزوم کی صریح نقیض لزوم بالشروع ہے اور جب ایسا ہے تو مناقضہ ختم ہوگیا اور جب مناقضہ ختم ہوگیا تو قلب بھی باقی نہ رہا کیونکہ قلب کی صحت کے لئے قلب کا مناقضہ پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ کلام سے اس کے معنی مقصود ہوتے ہیں الفاظ مقصود نہیں ہوتے اور استواء جس کو معارِض نے ثابت کیا ہے اور پھر اس کے ذریعہ شروع کرنے سے نوافل کے لازم ہونے پر استدلال کیا ہے معنی کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور پر کہ استوار اصل یعنی وضو میں سقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے اور نہ شروع کرنے سے اور یہ ہی استوار فرع یعنی نوافل میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہوجاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی۔ اور ثبوت اور سقوط یعنی وجود لزوم اور عدم لزوم کے درمیان تضاد ہے پس استوار کا اصل اور فرع میں تضاد کے طور پر مختلف ہونا معارض (احناف) کے قیاس بالقلب کو باطل کرتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ حکم اصل سے فرع کی طرف بعینہ اور بلا تفاوت متعدی ہوجائے حالانکہ یہاں یہ بات منتفی ہے اسلئے کہ وہ استوار جو اصل (وضو) میں ہے وہ اس استوار کی ضد ہے جس کو معارض (احناف) نے فرع (نوافل) میں ثابت کیا ہے اس طور پر کہ اصل میں استوار ہے سقوط اور عدم لزوم میں اور فرع میں استوار ہے ثبوت اور وجود لزوم میں۔ الحاصل ان دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ لفظ استوار میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہے لیکن معنی جو مقصود ہیں اس میں مختلف ہے اور جب ایسا ہے تو قیاس کیسے درست ہوگا۔ لہذا استوار کے ذریعہ احناف کا قیاس کرنا بھی فاسد ہے۔

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ الْفَرْعِ وَهُوَ صَحِيحٌ وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُكْمِهِ وَلِفَسَادِهِ لَوْ أَفَادَ تَعْدِيَتَهُ لِأَنَّهُ لَا اتِّصَالَ لَهُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَنْعَدِمُ تِلْكَ الْعِلَّةُ فِيهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ

ترجمہ:- اور بہرحال معارضہ خالصہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک (معارضہ) فی حکم الفرع ہے اور یہ صحیح ہے اور دوسرا (معارضہ) فی علت الاصل ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تعلیل کا حکم معدوم ہے اور تعلیل فاسد ہے اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے اس لئے کہ موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ معارضہ فی علت الاصل کا کوئی اتصال نہیں ہے مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہوجائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح:- مصنف رح نے معارضہ کی دوسری قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ معارضۂ خالصہ یعنی وہ معارضہ جو مناقضہ پر مشتمل نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معارضہ فی حکم الفرع (۲) معارضہ فی علت الاصل۔ معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ ایسا معارضہ جو فرع کے حکم سے متعلق ہو مثلاً معارض، مستدِل اور معلل سے یہ کہے کہ میرے پاس ایسی علت اور دلیل موجود ہے جو فرع میں آپ کے ثابت کردہ حکم کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے یعنی مستدِل نے فرع میں حکم ثابت کرنے کے لئے ایک علت پیش کی اور معارض نے دوسری علت پیش کرکے دوسرا حکم ثابت کر دیا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح اور درست ہے کیونکہ اس معارض کے ذریعہ مستدل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم دوسری علت کے ذریعہ ثابت کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا یہ معارضہ درست ہوگا۔ معارضہ کی اس قسم کی پانچ صورتیں ہیں اور پانچوں صحیح اور علم اصول میں مستعمل ہیں۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ معارض ایسی علت ذکر کرے جو بغیر کسی زیادتی کے معلل اور مستدل کے حکم کی صریح نقیض پر دلالت کرے مثلاً معارض مستدل سے یہ کہے کہ تیری بیان کردہ دلیل اور علت اگرچہ تیرے مدعیٰ پر دلالت کرتی ہے لیکن میرے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو تیرے ثابت کردہ حکم اور مدعیٰ کی نفی کرتی ہے اور اس کے برخلاف دوسرا حکم ثابت کرتی ہے مثلاً مسح راس کی تثلیث کے مسنون ہونے پر شوافع نے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ مسح راس وضو کا ایک رکن ہے اور اعضاء مغسولہ کا غسل بھی رکن ہے اور اعضاء مغسولہ کے غسل میں تثلیث بالاتفاق سنت ہے لہذا علتِ رکنیت کی وجہ سے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ مسح راس میں بھی تثلیث سنت ہے۔ احناف کی طرف سے اس پر معارضہ کرتے ہوئے کہا گیا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہے لہذا یہ دوسرے مسح کے مشابہ ہوگا اور اس پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ جس طرح دوسرے مسح یعنی موزے پر مسح میں تثلیث سنت نہیں ہے اسی طرح مسح راس میں بھی تثلیث سنت نہ ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معارض حکم میں ایسی زیادتی کرے جو بمنزلہ تفسیر کے ہو مثلاً مذکورہ مثال میں معارضہ اس طرح پیش کرے کہ مسح وضو میں ایک رکن ہے لہذا تکمیلِ مسح کے بعد اس کی تثلیث مسنون نہ ہوگی جیسا کہ غسل ہے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں حکم میں صرف تکمیل کے بعد کی قید کو بڑھا دیا گیا جو درحقیقت مقصود کی تفسیر اور توضیح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ وضو میں اصلِ سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ فرض کو اس کے محل میں مکمل کرنا سنت ہے۔ پس مسح راس میں چونکہ استیعاب راس سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اسلئے تثلیث کی ضرورت نہیں رہی، اس کے برخلاف اعضائے مغسولہ کہ ان میں استیعابِ اعضاء خود فرض میں داخل ہے لہذا محل فرض میں تکرار غسل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں ہے پس جب ایسا ہے تو اعضاء مغسولہ میں سنتِ تکمیل، تثلیث کے ذریعہ ادا کی جائے گی اور مسح راس میں استیعاب کے ذریعہ ادا کی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معارض، حکم میں ایسی زیادتی کرکے معارضہ کرے جو زیادتی مقصود کو بدل دے اور اس حکم کو متغیر کر دے درآنحالیکہ معارض ایسی بات کی نفی کرے جس کا مستدل نے دعویٰ نہیں کیا ہے۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ باپ اگر زندہ ہو تو اسکو صغیرہ اولاد پر نکاح کی ولایت حاصل ہوتی ہے پس اگر باپ زندہ نہ ہو تو اس پر قیاس کرکے دوسرے اولیاء کو بھی حسبِ ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شوافع نے بطور معارضہ کہا کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے مال پر بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی

ہے لہٰذا ہم مال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بھائی کو اپنی صغیرہ بہن کے نکاح کی ولایت بھی حاصل نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں حکم ولایت پر شرط اخوت کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہوگیا اور اس کے ذریعے ایسی بات کی نفی کی گئی ہے جسے مستدِل (احناف) نے ثابت نہیں کیا تھا اسلئے کہ احناف نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارِض اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی تھی البتہ اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے اس طور پر کہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایتِ اقربا کی نفی لازم آتی ہے کیونکہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ لہٰذا جب بھائی کی ولایت کی نفی ہوگی تو دوسرے اقربار کی ولایت کی نفی بھی ہوجائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ معارض ایسی زیادتی کرکے معارضہ کرے جو حکم کو بدل دے درآنحالیکہ معارض ایسی چیز کا اثبات کرے جس کی نفی مستدل نے نہیں کی ہے مثلاً احناف نے کہا کہ کافر، مسلمان غلام خریدنے کا اہل ہے کیونکہ وہ بالاتفاق اس کو فروخت کرنے کا اہل ہے لہٰذا اس کو خریدنے کا اہل بھی ضرور ہوگا جیسا کہ مسلمان، عبد مسلم کے فروخت کرنے کا بھی اہل ہے اور اس کو خریدنے کا بھی اہل ہے۔ گویا احناف نے کافر کو مسلمان پر قیاس کیا ہے اور کہا ہے کہ جسطرح مسلمان کے حق میں عبد مسلم کی خرید و فروخت برابر ہے اسی طرح کافر کے حق میں بھی برابر ہے یعنی جسطرح بیچنے کی اجازت ہے اسی طرح خریدنے کی بھی اجازت ہے۔ شوافع اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب عبد مسلم کو فروخت کرنے اور اپنی ملک سے نکالنے کا مجاز ہے تو ضروری ہے کہ ابتداءِ ملک یعنی خریدنا اور بقاءِ ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں یعنی کافر عبد مسلم کو خرید کرنے کا بھی مجاز ہو اور اس پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا بھی مجاز ہو جیسا کہ مسلمان کے حق میں یہ دونوں باتیں برابر ہیں لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ کافر، عبد مسلم پر شرعاً اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے بلکہ بحکم شرع اس کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ عبد مسلم کو اپنی ملک سے نکالدے پس جب ایسا ہے کہ کافر، عبد مسلم پر اپنی ملک برقرار رکھنے کا مجاز نہیں ہے تو وہ ابتدارِ ملک یعنی خرید کرنے کا بھی مجاز نہ ہوگا، کیونکہ کافر کے حق میں ابتدارِ ملک اور بقارِ ملک دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ مسلمان کے حق میں دونوں برابر ہیں ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں حکم اول کو "ابتدار ملک اور بقار ملک کے درمیان برابری" کی قید کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور حکم اول پر یہ زیادتی بڑھادی گئی ہے اور اس معارضہ میں ایسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدِل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ احناف نے اپنی تعلیل اور دلیل میں ابتدار ملک اور بقار ملک کے درمیان برابری کی نفی نہیں کی ہے حالانکہ معارض اپنے معارضہ میں اس کے اثبات کے درپے ہے لیکن اس کے ضمن میں احناف کے بیان کردہ حکم پر معارضہ ہوجاتا ہے اسلئے کہ معارِض نے جب ابتدارِ ملک اور بقارِ ملک کے درمیان برابری ثابت کرکے کافر کو عبد مسلم کی خریداری کی اجازت نہیں دی تو بیع اور شرار کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا یعنی بیچنا جائز ہوگیا اور خریدنا ناجائز ہوگیا۔

معارضہ فی الحکم کی پانچویں صورت یہ ہے کہ معارِض اس حکم کی نفی کے درپے نہ ہو جس کو مستدِل اور معلل نے ثابت کیا ہے یا اس حکم کو ثابت کرنے کے درپے نہ ہو جس کی مستدل نے نفی کی ہے بلکہ دوسرے محل میں دوسری علت سے دوسرا حکم ثابت کرے لیکن اس دوسرے حکم کا اثبات حکم اول کی نفی کو مستلزم ہو حاصل یہ کہ معارض حکم اول کی ضد سے معارضہ

نہ کرے بلکہ کسی ایسے حکم سے معارضہ کرے جو حکم اول کا غیر ہو لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہو جاتی ہو۔ اس کی مثال امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرجانے کی خبر ملی اور اس نے عدت گذار کر دوسرے شخص سے شادی کرلی اس سے اولاد بھی پیدا ہوگئی اس کے بعد اس کا پہلا شوہر زندہ گھر واپس آگیا تو ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے شوہر کی ہوگی اور اسی سے نسب ثابت ہوگا اسلئے کہ ان کے درمیان بحکم شرع نکاح قائم ہے لہذا صحیح طور پر صاحب فراش پہلا ہی شوہر ہوگا۔ اب اس پر اگر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یہ کہے کہ یہ دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور فراش فاسد سے بھی نسب ثابت ہوجاتا ہے۔ لہذا اس اولاد کا نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا نہ کہ پہلے شوہر سے اور بطور دلیل قیاس یہ پیش کرے کہ اگر کسی نے بغیر گواہ کے شادی کی اور اولاد پیدا ہوگئی تو یہ فراش فاسد ہے مگر اس کے باوجود شوہر سے نسب ثابت ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے مقیس میں بھی فراش فاسد ہونے کے باوجود دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ اس معارضہ میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ صرف دوسرے شوہر کے لئے نسب ثابت کیا گیا ہے البتہ اس کے ضمن میں پہلے شوہر سے نسب کی نفی خود بخود ہوگئی کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ کیونکہ ایک بچہ کا دو شخصوں سے ثبوت نسب ممکن نہیں ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اس معارضہ کا جواب یہ ہوگا کہ پہلا شوہر فراش صحیح کا مالک ہے اور دوسرا شوہر فراش فاسد کا مالک ہے اور صحیح، فاسد سے راجح ہوتا ہے۔ لہذا فراش صحیح کو ترجیح حاصل ہوگی اور بچہ پہلے شوہر کا ہوگا نہ کہ دوسرے شوہر کا۔ لیکن اس پر بھی اگر کوئی معارضہ کرے اور یہ کہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور نطفہ اسی کا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کی ملک نکاح کا قیام اور فراش صحیح کا مالک ہونا دوسرے شوہر کی موجودگی اور نطفہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد نسب کے بارے میں شبہ ہوتا ہے اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے اور حقیقت، شبہ سے راجح ہوتی ہے لہذا شوہر اول سے نسب کا ثابت ہونا راجح ہوگا۔

معارضہ خالصہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے اصل سے مراد مقیس علیہ ہے یعنی وہ معارضہ جو مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً معارض یوں کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جس کو مستدل نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت دوسری شے ہے جو فرع اور مقیس میں موجود نہیں ہے۔ اس معارضہ کی تین قسمیں ہیں اور سب کی سب باطل ہیں جیسا کہ فاضل مصنف نے فرمایا ہے۔ معارضہ کی یہ قسم اپنی تینوں اقسام کے ساتھ باطل ہے۔ پہلی قسم یہ ہے کہ علت قاصرہ اور علت غیر متعدیہ سے معارضہ کیا جائے مثلاً احناف کہتے ہیں کہ اگر لوہے کو لوہے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچا گیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہاں علت ربا اتحاد قدر اور اتحاد جنس موجود ہے جیسا کہ اسی علت کی وجہ سے سونے کی بیع سونے کے عوض اور چاندی کی بیع چاندی کے عوض تفاضلاً جائز نہیں ہے گویا احناف نے علت قدر و جنس میں شرکت کی وجہ سے لوہے کو سونے اور چاندی پر قیاس کیا ہے۔ اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور یوں کہے کہ مقیس علیہ (سونے اور چاندی) میں قدر و جنس علت نہیں ہے جسکو آپنے علت قرار دیا ہے بلکہ ثمنیت علت ہے اور یہ علت لوہے میں موجود نہیں ہے لہذا لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضلاً جائز

ہوگی ملاحظہ فرمائیے یہاں جس علت کے ذریعے معارضہ کیا گیا ہے وہ، علتِ قاصرہ اور غیر متعدیہ ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو متعدی ہو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہو مثلاً احناف کے نزدیک چونے کی بیع بجنسہ متفاصلاً حرام ہے اور علتِ قدر وجنس کی وجہ سے گندم اور جَو پر قیاس کرتے ہیں اس پر کوئی شخص معارضہ پیش کرے اور کہے کہ مقیس علیہ (گندم اور جو) میں علت وہ نہیں ہے جس کو آپنے علت قرار دیا ہے یعنی قدر وجنس۔ بلکہ اقتیات اور ادخار یعنی غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کرکے رکھنے کے قابل ہونا مقیس علیہ میں علت ہے اور یہ علت چونے میں مفقود ہے لہذا چونے کی بیع بجنسہ متفاضلاً حرام نہ ہوگی۔ اور یہ علت ایسی ہے جو بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم پر سب کا اتفاق ہے جیسے چاول اور باجرہ کہ اس کی طرف علت اقتیات اور ادخار متعدی ہے اور چاول و باجرے کو بجنسہ متفاضلاً بیچنے کی حرمت پر سب کا اتفاق ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی علت سے معارضہ کیا جائے جو علت کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں معارِض اس طرح معارضہ کرے کہ گندم اور جَو یعنی مقیس علیہ میں حرمتِ تفاضل کی علت اقتیات (خوراک ہونا) ہے۔ اور یہ علت چونے میں موجود نہیں ہے البتہ یہ علت بعض ایسی فرع کی طرف متعدی ہے جس کے حکم میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے مثلاً میوہ جات اور ایک دو مٹھی غلہ کہ ان کی بیع بجنسہ متفاضلاً کے حرام ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے بعض حرام کہتے ہیں اور بعض جائز کہتے ہیں معارضہ فی علت الاصل کی یہ تمام اقسام باطل ہیں اور وجہ بطلان یہ ہے کہ معارِض نے جو علت ذکر کی ہے وہ علت یا تو فرع کی طرف متعدی ہوگی یا فرع کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اگر وہ علت متعدی نہ ہو تو یہ معارضہ اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تعلیل اور قیاس کا حکم معدوم ہے کیونکہ تعلیل اور قیاس کا حکم تعدیہ ہے اور آپنے فرض کیا ہے کہ معارض کی ذکر کردہ علت متعدی نہیں ہے پس جب معارض کی ذکر کردہ علت کو غیر متعدی فرض کیا گیا ہے تو علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل، حکم سے خالی ہونے کی وجہ سے فائدہ سے خالی ہوگی اور جب یہ تعلیل فائدہ سے خالی ہے تو علت غیر متعدیہ کے ساتھ معارضہ باطل ہوگا اور اگر وہ علت متعدی ہے تو یہ معارضہ اس لئے فاسد ہوگا کہ معارضہ کی اس قسم کا موضع نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوگا مگر اس اعتبار سے کہ معارض کی ذکر کردہ علت فرع میں معدوم ہوجائے لیکن علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ حکم واحد کی بہت سی علتیں ہوسکتی ہیں۔ پس فرع میں اگر معارض کی ذکر کردہ علت موجود نہیں ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی دوسری علت بھی موجود نہ ہو اور جب ایسا ہے تو معارض کی ذکر کردہ علت کے فرع کے اندر معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب فرع کے اندر حکم معدوم نہیں ہوا تو معارضہ ثابت نہ ہوگا بلکہ فاسد ہوگا۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٍ فِي الْأَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِي إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ أَنَّهُ تَصَرُّفٌ يُلَاقِي حَقَّ

الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَالْبَيْعِ فَقَالُوْا لَيْسَ هٰذَا كَالْبَيْعِ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِي الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَالرَّدَّ

ترجمہ :- اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے صحیح ہو جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے تو اسکو ممانعت کے طریقے پر ذکر کرو جیسے راہن کے آزاد کرنے کے سلسلے میں شوافع کا قول ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جو ابطال کے ساتھ مرتہن کے حق کے ساتھ ملاقی ہے .پس اعتاق بیع کی طرح مردود ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ اعتاق بیع کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے۔ اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس حکم اصل کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے۔ اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور تو فرع میں کلیتًا اس چیز کو باطل کرتا ہے جو فسخ اور رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے .

تشریح : مصنف حسامی نے اس عبارت میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے . پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ معارضہ فی علت الاصل کا نام ہی مفارقہ ہے کیونکہ معارض اپنے معارضے میں ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے اصل اور فرع میں فرق ظاہر ہوجاتا ہے .پس اسی فرق کی وجہ سے اس معارضہ کا نام مفارقہ رکھدیا گیا اور یہ بات پہلے گذرچکی ہے کہ معارضہ فی علت الاصل جس کا دوسرا نام مفارقہ ہے اپنی جملہ اقسام کے ساتھ باطل ہے پس اگر کوئی شخص معارضہ فی علت الاصل اور مفارقہ کے طرز پر اعتراض کرتا ہے تو اس کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہ معارضہ تو باطل ہے لہٰذا اس معارضہ کو پیش کرنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ اعتراض اپنی اصل وضع کے اعتبار سے نہایت معقول اور مقبول ہے تو ایسی صورت میں معترض کو یہ چاہیئے کہ وہ اس کا عنوان بدل کر ممانعت کے انداز میں پیش کرے یعنی معترض مفارقہ کا انداز اختیار کرنے کے بجائے ممانعت کا انداز اختیار کرے تاکہ یہ اعتراض اپنے مادے اور صورت کے لحاظ سے مقبول ہوجائے اور مستدل کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہ رہے کہ یہ طریقہ تو باطل ہے لہٰذا یہ اعتراض مردود ہے . اس کی مثال یہ ہے کہ اگر راہن نے عبد مرہون کو فروخت کر دیا تو یہ بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتی بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے اگر مرتہن اجازت دیگا تو یہ بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر راہن نے عبد مرہون کو آزاد کیا تو احناف کے نزدیک اس کا عتق نافذ ہوجائے گا اور امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ راہن اگر غریب ہے تو یہ عتق نافذ نہ ہوگا اور اگر مالدار ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں (۱) نافذ نہ ہوگا (۲) نافذ ہوجائے گا .پس قول اول کا لحاظ کرتے ہوئے یوں کہا جائے کہ شوافع کے نزدیک عبد مرہون کا عتق نافذ نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبد مرہون کو آزاد کرنا ایسا

تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے لہذا اعتاقِ راہن مردود اور باطل ہوگا جیسا کہ راہن کی بیع باطل اور غیر نافذ ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو حضرت امام شافعی رہ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا ہے اور بیع کو مقیس علیہ اور عتق کو مقیس قرار دیا اور فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ابطالِ حقِ غیر ہے یعنی جس طرح حق مرتہن کے ابطال کی وجہ سے راہن کی بیع مردود اور غیر نافذ ہے اسی طرح حقِ مرتہن کے ابطال کی وجہ سے اس کا عتق بھی مردود اور غیر نافذ ہوگا۔

احناف میں سے جو حضرات مفارقہ اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں وہ حضرات شوافع کی ذکر کردہ دلیل اور قیاس کے جواب میں یوں کہتے ہیں کہ اعتاق، بیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب بیع اور عتق میں یہ فرق ہے تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے یہ فرق درحقیقت اصل (بیع) کی علت میں معارضہ ہے کیونکہ معارض یہ کہتا ہے کہ وقوعِ بیع کے بعد اس کا محتمل فسخ ہونا ہی عدم جواز بیع کی علت ہے۔ اور یہ علت فرع (اعتاق) میں چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اعتاق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔ بعض احناف کا یہ اعتراض اگرچہ بذاتِ خود معقول ہے لیکن چونکہ معارض نے اس کو مفارقہ اور معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر پیش کیا ہے اسلئے یہ مقبول نہ ہوگا مناسب یہ ہے کہ آپ اس کو ممانعت کے طرز پر پیش کریں اور یوں کہیں کہ جناب ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ کا قیاس صحیح ہے اسلئے کہ قیاس اصل کے حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے اس کو متغیر کرنے کے لئے نہیں ہوتا حالانکہ آپکے ذکر کردہ قیاس میں اصل کا حکم متغیر ہوگیا ہے اس طور پر کہ مذکورہ قیاس میں بیع تو اصل اور مقیس علیہ ہے اور اعتاق فرع اور مقیس ہے اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے مرتہن انعقادِ بیع سے پہلے اگر بیع کو رد کرنا چاہے تو رد کرسکتا ہے۔ اور انعقاد کے بعد اگر فسخ کرنا چاہے تو فسخ کرسکتا ہے۔ الغرض عبد مرہون کی بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے فی نفسہ باطل اور فاسد نہیں ہے یعنی مرتہن کا حق، بیع کے انعقاد کو باطل نہیں کرتا ہے اور اصل کا یہ حکم فرع کے اندر موجود نہیں ہے اسلئے کہ عتق نہ تو مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ فسخ اور رد کا احتمال رکھتا ہے یعنی مرتہن اگر عبد مرہون کے عتق کو رد کرنا چاہے یا وقوع کے بعد فسخ کرنا چاہے تو وہ اس کا مجاز نہ ہوگا۔ پس اے شوافع تمہارے قیاس کے مطابق فرع یعنی اعتاق میں توقف ثابت ہونا چاہیئے لیکن جب تم نے یہ ثابت کردیا کہ فرع یعنی اعتاق کے اندر یہ حکم باطل ہے حتی کہ اگر مرتہن اجازت بھی دیدے تب بھی تمہارے نزدیک راہن کا عتق نافذ نہیں ہوتا تو تم نے فرع کے اندر دوسرا حکم یعنی بطلان ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ فرع یعنی عتقِ راہن باطل ہے اور یہ حکم یعنی بطلان ایک نیا حکم ہے جو اصل یعنی بیع سے متعدی ہوکر نہیں آیا ہے کیونکہ یہ حکم اصل یعنی بیع کے اندر موجود نہیں تھا لہذا اس سے فرع یعنی عتق کی طرف کیسے متعدی ہوگا۔ بہرحال فرع کے اندر جب نیا حکم پایا گیا جو اصل کے اندر موجود نہیں تھا تو اصل کا حکم متغیر ہوگیا ہے اور جب اصل کا حکم متغیر ہوگیا تو یہ

قیاس بھی درست نہ ہوگا کیونکہ صحتِ قیاس کے لئے اصل کے حکم کا متعدی ہونا ضروری ہے متغیر ہونا جائز نہیں ہے ۔

فَصْلٌ فِى التَّرْجِيْحِ

وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيْلُ فِيْهِ التَّرْجِيْحَ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْقِيَاسَ لَا يَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ اٰخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَكَذٰلِكَ صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلٰى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِيْ يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيْحُ اَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًى فِى الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِيَ كَانَ اَوْلٰى لِفَضْلٍ فِىْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰى مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِىْ مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ

ترجمہ :- (یہ) فصل ترجیح (کے بیان میں) ہے اور جب معارضہ قائم ہوجائے تو اس میں چھٹکارے کی راہ ترجیح ہے اور ترجیح احد المثلین کو آخر پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا ہے حتیٰ کہ اہلِ اصول نے کہا کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی کتاب وسنت ہے اور بعض، بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے راجح ہوگا جو اس بعض میں ہے اور ایسے ہی متعدد زخم والا ایک زخم والے پر راجح نہ ہوگا۔ اور وہ جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے چار ہیں۔ قوتِ اثر کی وجہ سے ترجیح، اسلئے کہ اثر حجت میں ایک معنی ہے پس جب اثر قوی ہوگا تو وہ قیاس اولیٰ ہوگا وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے۔ جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں۔

تشریح :- مصنف رہ معارضہ کے بیان سے فارغ ہوکر اس کو دفع کرنے کا بیان شروع فرمارہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ اگر قیاسی دو دلیلیں ایک دوسرے کے معارض ہوجائیں اور ان میں تعارض واقع ہوجائے تو اس تعارض اور معارضہ کو دور کرنے کیلئے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا۔ ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کی دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت بیان کرنا۔ وصف سے مراد یہ ہے کہ جس بات کی وجہ سے ترجیح دیجارہی ہے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو بلکہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہوکر پائی جائے مثلاً عادل کی شہادت فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے قابلِ ترجیح ہے۔ اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرتِ دلیل کی وجہ سے قابلِ ترجیح نہیں ہے کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں زائد دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے کوئی وصف نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اہلِ اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس کو اس کے معارض دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ

اس صورت میں ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری طرف دو قیاس ہیں جس سے دلیل میں تو اضافہ ہوا مگر وصف مرجحہ نہیں پایا گیا۔ ہاں اگر ایک قیاس قوی اور اس کا معارض دوسرا قیاس ضعیف ہو تو وصفِ قوت کی وجہ سے قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی۔ یہ ہی حال کتاب وسنت کا ہے کہ ایک آیت کو اس کے معارض دوسری آیت پر کسی تیسری مؤید آیت کیوجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور ایک حدیث کو اس کے معارض دوسری حدیث پر کسی تیسری مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ البتہ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ میں سے ہر ایک کو اسکے معارض پر ایسی قوت کیوجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جو قوت خود اس میں موجود ہو چنانچہ صحیح الاثر استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی فاسد الاثر پر مقدم ہوگا۔ اور کتاب اللہ کی وہ آیت جو محکم اور قطعی ہو اس کو ظنی پر ترجیح حاصل ہوگی اور حدیث مشہور کو حدیث واحد پر ترجیح حاصل ہوگی۔ جسطرح دو معارض دلیلوں میں سے ایک کو دوسری دلیل پر کسی تیسری مؤید دلیل کی وجہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی ہے اسی طرح متعدد زخم لگانے والے کو ایک زخم لگانے والے پر ترجیح حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً حامد نے شاھد کو ایک زخم لگایا اور خالد نے اسکو متعدد زخم لگائے جس کے نتیجہ میں شاہد مرگیا تو دیت حامد اور خالد دونوں پر برابر واجب ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے زخم سے قوی اور مہلک ہو تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور یہ ہی قاتل شمار ہوگا۔ مثلاً حامد نے رشاہد کا ہاتھ کاٹا اور خالد نے اس کی گردن ماردی تو خالد ہی کو قاتل سمجھا جائے گا اور اسی کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ گردن کے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور ہاتھ کے بغیر زندہ رہنا ممکن ہے۔ مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر جن امور کے ذریعہ ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں۔

(۱) قوتِ تاثیر، یعنی اگر دو قیاس جو مؤثر ہیں اور آپس میں متعارض ہیں لیکن ایک کی تاثیر دوسرے کی بہ نسبت قوی ہے تو قوی التاثیر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ ہاں اگر ان میں سے ایک قیاس غیر مؤثر ہوا تو وہ حجت نہ ہوگا اور جب وہ حجت نہ ہوا تو وہ متعارض بھی نہ ہوگا اور جب تعارض نہیں پیدا ہوا تو اس صورت میں ترجیح کا کیا سوال پیدا ہوگا۔ قوت التاثیر۔ وجہ ترجیح اسلئے ہے کہ اثر کوئی مستقل امر نہیں ہے کہ دوسرے کے تابع ہوکر نہ پایا جائے بلکہ اثر حجت میں ایک معنی اور وصف ہے جو حجت کے تابع ہوکر پایا جاتا ہے لہٰذا وہ اثر جب قوی ہوگا تو وہ قیاس جس میں یہ اثر پایا جاتا ہے اس سے استدلال کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس قیاس اور حجت کے وصف اور اثر میں زیادتی اور قوت پائی گئی جیسے قیاس کے مقابلہ اور معارضہ میں استحسان (قیاس خفی) ہے کہ استحسان کا اثر چونکہ زیادہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کو قیاس پر ترجیح دیجاتی ہے اگرچہ قیاس بھی مؤثر ہوتا ہے۔ اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ ہو وہ اس شاہد پر راجح ہوگا جو عادل تو ہو مگر اس سے کم۔ کیونکہ عدالت کی تاثیر پہلے میں زیادہ قوی ہے حالانکہ مراتب عدالت سے ترجیح کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہوگا کہ عدالت میں کمی زیادتی کے اختلاف کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ عدالت کی حقیقت ممنوعاتِ شرعیہ سے اجتناب کرنا ہے یعنی کبائر سے کلی احتراز اور صغائر پر اصرار نہ کرنا ہے اور یہ ایک منضبط شدہ درجہ ہے جس میں تفاوت کا امکان نہیں ہے ہاں اختلاف اور تفاوت

اگر ہے تو تقویٰ اور ورع میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا متعذر ہے اسی وجہ سے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے۔

وَالتَّرْجِيْحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهِ كَقَوْلِنَا فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ اَنَّهُ مَسْحٌ لِاَنَّهُ اَثْبَتُ فِيْ دَلَالَةِ التَّخْفِيْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اَنَّهُ رُكْنٌ فِيْ دَلَالَةِ التَّكْرَارِ فَاِنَّ اَرْكَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِكْمَالِ دُوْنَ التَّكْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِي التَّخْفِيْفِ فَلَازِمٌ فِيْ كُلِّ مَا لَا يُعْقَلُ تَطْهِيْرًا كَالتَّيَمُّمِ وَنَحْوِهِ

ترجمہ۔ اور ترجیح ہوتی ہے ثبات وصف کی قوت سے اس حکم پر جس پر اس کو شاہد بنایا گیا ہے جیسے مسح راس میں ہمارا قول کہ یہ مسح ہے کیونکہ تخفیف کی دلالت میں زیادہ ثابت ہے شوافع کے اس قول سے کہ یہ رکن ہے تکرار کی دلالت میں اسلئے کہ ارکانِ صلاۃ کی تمامیت، اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے۔ بہرحال تخفیف میں مسح کا اثر تو وہ ہر غیر معقول طہارت میں ہے جیسے تیمم اور اسی جیسا۔

تشریح۔ وجوہ ترجیح میں سے دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ وصف مؤثر کا ثبات اس حکم پر قوی ہو جس حکم کے ساتھ یہ وصف متعلق ہے یعنی جس حکم پر اس وصف کو شاہد بنایا گیا ہے مراد یہ ہے کہ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے۔ پس جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہوگا اسکو ترجیح دی جائے گی اور جس قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ لازم نہ ہوا اسکو مرجوح قرار دیا جائے گا مثلاً شوافع مسح راس کے تکرار کو مسنون قرار دیتے ہیں اور قیاس کرتے ہیں اعضاء وضو کے غسل پر اور انھوں نے اسکی علت رکنیت کو قرار دیا ہے یعنی رکن ہونے کی وجہ سے۔ جس طرح اعضاء وضو میں تکرار غسل اور تثلیث غسل مسنون ہے۔ اسی طرح رکن ہونے کی وجہ سے مسح راس میں تکرار اور تثلیث غسل مسنون ہے اور احناف عدم تکرار اور عدم تثلیث کے قائل ہیں اور انھوں نے مسح راس کو مسح کی دوسری صورتوں (مسح علی الخفین وغیرہ) پر قیاس کیا ہے اور اس کی علت مسح کو قرار دیا ہے یعنی جس طرح مسح ہونے کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں مثلاً مسح علی الخف وغیرہ میں عدم تکرار اور تخفیف مسنون ہے اسی طرح مسح راس میں بھی عدم تکرار مسنون ہوگا۔

اب آپ غور کریں کہ شوافع کا ذکر کردہ وصف مؤثر (علت) یعنی رکنیت اس حکم یعنی تکرار کے لئے زیادہ لازم نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی رکنیت عام ہے ارکان وضو کو بھی شامل ہے اور ارکان صلاۃ اور ارکانِ صوم وغیرہ کو بھی۔ لیکن یہ وصف وضو کے اندر تو تکرار کی سنیت کو ثابت کرتا ہے مگر وضو کے علاوہ اور کسی جگہ سنیت تکرار کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ نماز کے اندر رکن اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نماز کے ارکان کو اکمال اور تعدیل کے ذریعہ پورا کیا جائے نہ کہ تکرار کے ذریعہ۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ اکمال کیلئے نہ قیام کا تکرار مشروع کیا گیا اور نہ رکوع وسجود کا تکرار مشروع کیا گیا۔ اور رہا یہ سوال کہ سجدہ میں تو تکرار ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ سجدہ کا تکرار اکمال

کے قبیلہ سے نہیں ہے یعنی دوسرا سجدہ پہلے سجدہ کے لئے مکمل نہیں ہے بلکہ ہر سجدہ علیحدہ رکن ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر ایک سجدہ پر اکتفا کیا گیا تو نماز جائز نہ ہوگی۔ نیز وضو میں مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود ان میں تکرار سنت ہے بہر حال نماز میں رکنیت کے باوجود تکرار کا نہ پایا جانا اور مضمضہ وغیرہ میں عدم رکنیت کے باوجود تکرار کا ہونا اس بات کی علامت ہے کہ تکرار کی علت رکنیت نہیں ہے اور اس بات کی بھی علامت ہے کہ رکنیت اپنے حکم یعنی تکرار کے ساتھ زیادہ لازم نہیں ہے۔ اس کے برخلاف مسح کہ وہ ہر جگہ عدم تکرار اور تخفیف کی علت ہے چنانچہ مسح جہاں بھی مشروع ہے وہیں عدم تکرار ہے مثلاً تیمم میں مسح ہے لیکن تکرار مسنون نہیں ہے اسی طرح مسح علی الخفین اور مسح علی الجبائر میں مسح ہے مگر تکرار مسنون نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ یہ وصف (مسح) اپنے حکم (عدم تکرار) کے ساتھ زیادہ لازم ہے لہٰذا وصف مسح کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ راجح ہوگا اور وصفِ رکنیت کو علت بنا کر جو قیاس کیا گیا ہے وہ مرجوح ہوگا لیکن اگر آپ یہ سوال کریں کہ بغیر پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے مقعد کا استنجار مسح ہے مگر اس میں تکرار مسنون ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد تطہیر کی وہ جگہیں ہیں جہاں مسح غیر معقول اور غیر مدرک بالعقل ہے اور رہا استنجار بالاحجار تو وہ معقول ہے یعنی ڈھیلے وغیرہ سے نجاست زائل کرنا اور مقعد کو پاک کرنا معقول اور مدرک بالعقل ہے لہٰذا اسکو لیکر اعتراض نہ کیا جائے۔ اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف رحہ نے فرمایا ہے "فی کل مالا یعقل تطہیرا"

وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْأُصُوْلِ لِأَنَّ فِيْ كَثْرَةِ الْأُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهٗ

ترجمہ:۔ اور ترجیح کثرتِ اصول سے اسلئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ لزومِ حکم کی زیادتی ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہ ترجیح کثرت اصول ہے اصول، اصل کی جمع ہے اور یہاں اصل سے مراد مقیس علیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قیاس کے وصف مؤثر اور علت کا شاہد ایک مقیس علیہ ہے اور دوسرے قیاس کے وصف مؤثر اور علت کے کئی شاہد ہیں تو متعدد شواہد والے قیاس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً مذکورہ مثال میں وصفِ مسح کی شہادت تین مقیس علیہ دیتے ہیں (۱) مسح علی الخف (۲) مسح علی الجبیرہ (۳) تیمم۔ اور وصفِ رکنیت کی شہادت صرف ایک مقیس علیہ دیتا ہے یعنی وضوء میں اعضاء مغسولہ۔ پس وصفِ مسح کی وجہ سے عدم تثلیث میں مسح راس کو کثرتِ شواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا راجح ہوگا اور وصف رکنیت کی وجہ سے تثلیث میں مسح راس کو دوسرے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ کثرتِ اصول میں وصف مؤثر کے ساتھ لزوم حکم زائد ہے لہٰذا یہ ہی راجح ہوگا۔

شوافع اور احناف میں سے بعض حضرات اس تیسری ترجیح کی صحت کا انکار کرتے ہیں۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ قیاس میں مقیس علیہ کی کثرت ایسی ہے جیسے خبر کے اندر راویوں کی کثرت۔ اور سنت کی بحث میں گذر چکا ہے کہ راویوں کی

کثرت کیوجہ سے کوئی خبر راجح نہیں ہوتی ہے۔ پس اسی طرح مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے قیاس راجح نہیں ہوگا۔ اور جو حضرات تیسری ترجیح کی صحت کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ حجت وصفِ مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس وصف میں زیادہ قوت پیدا ہوجاتی ہے اور اسی قوت کی وجہ سے اس صورت میں بھی ترجیح حاصل ہوگی۔ لیکن صاحب نامی اور مولانا محمد یعقوب بنانی نے فرمایا ہے کہ مذکورہ تینوں وجوہ ثلثہ درحقیقت ایک ہیں یعنی وصف کی قوتِ تاثیر۔ البتہ اس کی جہات مختلف ہیں چنانچہ اول میں مجتہد کی نظر فقط وصف پر ہے ثانی میں حکم پر ہے اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے۔ پس انھیں جہاتِ متعددہ کی وجہ سے مختلف نام ہوگئے۔

وَالتَّرْجِيْحُ بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَ هُوَ أَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيْحِ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ إِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عُدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ كَانَ أَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ

ترجمہ:۔ اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدم حکم سے عدم وصف کے وقت اور یہ وجوہ ترجیح میں سے ضعیف ہے اسلئے کہ عدم اس کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو۔ پھر عدم وصف کے وقت حکم معدوم ہوجائے تو یہ تعلق، وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہے۔

تشریح: چوتھی ترجیح کی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہوجائے تو حکم معدوم ہو جائے اسی کو عکس کہتے ہیں اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو اسی کو طرد کہتے ہیں پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں متحقق ہوتے ہیں وہ زیادہ قوی ہوتا ہے لہذا اس کو اس وصف پر ترجیح حاصل ہوگی جس میں صرف طرد متحقق ہوتا ہے یعنی اگر وجود وصف سے حکم موجود ہوجاتا ہو اور عدم وصف سے حکم معدوم ہوجاتا ہو تو یہ وصف اولیٰ اور راجح ہوگا اس وصف سے جس کے وجود سے حکم موجود تو ہوتا ہو لیکن اس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو۔ مثلاً مسح راس میں احناف کا یہ قول ہے کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے۔ پس اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے جیسے غسل وجہ وغیرہ۔ اس کے برخلاف شوافع کا یہ قول کہ مسح راس رکن ہے اسلئے اسکی تکرار مسنون ہے لیکن اس کا عکس نہیں ہوسکتا یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے کیونکہ وضو میں کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں ہیں مگر اس کے باوجود تکرار مسنون ہے۔ ترجیح کی یہ قسم عام اصولیین کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم کا معدوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم اس وصف کے ساتھ مختص ہے البتہ یہ طریقۂ ترجیح ضعیف ہے کیونکہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عدم تو لاشے ہے لہٰذا اس کے ساتھ ترجیح کیسے متعلق ہوسکتی ہے اور اس پر ترجیح کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے بہرحال اس طریقۂ ترجیح میں ضعف کی وجہ یہی ہے مگر اس ضعف کے باوجود اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو اور پھر وصف کے معدوم ہونے سے معدوم

ہو جائے یعنی وجود وصف سے حکم موجود ہو اور عدم وجودِ وصف سے حکم معدوم ہو تو یہ وصف زیادہ واضح ہے بہ نسبت اس وصف کے جس کے عدم سے حکم معدوم نہ ہوتا ہو پس اسی زیادتیِ وضاحت کی وجہ سے طرد اور عکس کا حامل وصف راجح ہوگا اس وصف سے جو طرد کا حامل تو ہو مگر عکس کا حامل نہ ہو۔

وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهُ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلُحُ مُبْطِلًا لِلْأَصْلِ وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا فِي صَوْمِ رَمَضَانَ أَنَّهُ يَتَأَدَّى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِأَنَّهُ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَإِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ احْتِيَاطًا فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ

ترجمہ: اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی بہ نسبت اس ترجیح کے جو وصف عارضی کی وجہ سے ہو اسلئے کہ حال (وصف عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کیلئے مبطل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اسی بنا پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف نہار سے پہلے ہو اسلئے کہ روزہ رکن واحد ہے جس کا جواز نیت کے ساتھ متعلق ہے پس نیت دن کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں تو دونوں بعض متعارض ہو گئے تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی۔ اسلئے کہ یہ بابِ وجود سے ہے اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی، بابِ عبادات میں احتیاط کی وجہ سے اس لئے کہ یہ ترجیح ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح: سابق میں ترجیح کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں جن میں سے ہر ایک مرجح ہو سکتی ہے لیکن اگر ان میں سے دو قسمیں متعارض ہو گئیں یعنی ایک قیاس میں ترجیح کی ایک قسم پائی گئی اور ایک قیاس میں دوسری قسم پائی گئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ یہاں سے مصنف رح اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب ترجیح کی دو وجہیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصفِ عارضی کے مقابلہ میں افضل اور ارجح ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حال یعنی وصف عارض ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور ذات کے تابع ہوتا ہے اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور متبوع کے مقابلہ میں تابع کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے پس جب تابع کا اثر متبوع کے مقابلے میں ظاہر نہیں ہوتا ہے تو متبوع یعنی وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح افضل ہوگی۔
اسی اصول کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزے کی شروع سے نیت نہ کی بلکہ کچھ وقت گذر جانے کے بعد نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی،

تو شوافع کے نزدیک یہ روزہ درست نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک درست ہو جائے گا۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ روزہ ایک عبادت ہے جس کی حقیقت مفطرات ثلاثہ (اکل، شرب، جماع) سے امساک ہے لیکن محض امساک روزہ نہیں ہوگا جب تک کہ اسکے ساتھ نیت نہ ہو۔ پس جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی اور بغیر نیت کے امساک ہوا تو عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ لیکن ..... ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی تو للاکثر حکم الکل کے قاعدے کے تحت روزہ صحیح ہوگا۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے جو صحت وفساد کے اعتبار سے متجزّی نہیں ہوتا ہے پس یا تو پورا روزہ فاسد ہوگا یا پورا صحیح ہوگا۔ حضرت امام شافعی رح نے عبادت میں احتیاط پر عمل کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ روزہ کا عبادت ہونا امساک کیلئے وصف عارضی ہے کیونکہ امساک بحسب الذات عبادت نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے عبادت قرار دینے سے عبادت ہوا ہے اور یہ بات امساک سے خارج ہے۔ الحاصل روزہ کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اور اجزاء کی کثرت یہ کل کا وصف ذاتی ہے کیونکہ کثرت امر وجودی ہے لہذا وہ وصف ذاتی ہوگا کثیر کے ساتھ اپنے اجزاء کے اعتبار سے قائم ہوگا اور وصف ذاتی راجح ہوتا ہے لہذا ہم نے وصف عارضی کو چھوڑ کر وصف ذاتی کو ترجیح دی اور کہا کہ کثرت اجزا کی وجہ سے روزہ صحیح ہے اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی کی وجہ سے ترجیح دینا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح اقدم اور افضل ہے نہ کہ وصف عارضی کی وجہ سے

فصل ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِي مَرَّ ذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ اَلْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَاهَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اَحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ اَمَّا الْاَحْكَامُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وَمَا اجْتَمَعَ فِيْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذْفِ وَمَا اجْتَمَعَا فِيْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيْهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ۔

ترجمہ: پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجتوں سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا ہے دو چیزیں ہیں۔ احکام مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اور قیاس کے لئے تعلیل ان تمام کی معرفت کے بعد صحیح ہوتی ہے لہذا ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں۔ طریق تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد۔ بہر حال احکام سو وہ چار قسم پر ہیں، خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق، خالص بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو جیسے حدّ قذف اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں

اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص ۔

تشریح ابتداء میں بتایا جا چکا ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام کا مجموعہ ہے پس جب فاضل مصنف ادلہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب یہاں سے ما ثبت بالادلۃ یعنی احکام کے مباحث ذکر فرمارہے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ تمام چیزیں جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہیں جن کا ذکر باب قیاس سے پہلے گذر چکا دو ہیں ایک احکام مشروعہ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جیسے علتیں، اسباب اور شرط۔ مصنف کی عبارت الّتی مرّ ذکرُہا سابقًا علیٰ باب القیاس' سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ قیاس مُظہرِ حکم ہوتا ہے نہ کہ مثبتِ حکم۔ اب حاصل یہ ہوگا کہ ادلہ ثلثہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔ ایک احکام مشروعہ یعنی احکام تکلیفیہ جیسے حلت، حرمت، کراہت، وجوب اور فرض وغیرہ۔ دوم وہ امور جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی احکام وضعیہ جیسے علتیں، اسباب اور شروط۔ اصول فقہ کی کتابوں میں احکام سے متعلق قواعد وضوابط کو عام طور پر بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب توضیح نے ان کو اس طرح ضبط کیا ہے کہ حکم، حاکم، محکوم علیہ اور محکوم بہ کا محتاج ہوتا ہے۔ حاکم تو اللہ تعالیٰ ہیں اور محکوم علیہ مکلف ہے اور محکوم بہ فعل مکلف یعنی عبادات اور عقوبات ہیں اور احکام یعنی وجوب، فرضیت، ندب، عزیمت اور رخصت فعل مکلف کی صفات ہیں پس اس تحقیق کی رو سے احکام صفات فعل مکلف ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد رخصت اور عزیمت کے باب میں گذر چکا ہے اور یہاں احکام کی بحث سے محکوم بہ یعنی فعل مکلف کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد اہلیت اور اس پر پیش آنے والے عوارض کے بیان میں آئے گی۔

وانما یصح التعلیل الخ سے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کو ادلہ ثلثہ ثابت کرتے ہیں نہ کہ قیاس تو احکام اور متعلقاتِ احکام کو باب قیاس کے ساتھ کیوں لاحق کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس ان چیزوں کی معرفت کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی غرض حکم معلوم کو اس کی شرط معلوم، سبب معلوم اور وصف معلوم کے ساتھ فرع کیطرف متعدی کرنا ہے اور ان تمام چیزوں کی رعایت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ احکام مشروعہ اور متعلقاتِ احکام مشروعہ کی معرفت ہو پس اسی وجہ سے احکام اور متعلقات احکام کو بابِ قیاس کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تاکہ یہ معرفت طریقِ تعلیل کے پختہ ہونے کے بعد قیاس تک رسائی کا وسیلہ اور ذریعہ بنجائے۔

بہرحال احکام یعنی افعال مکلف کی چار قسمیں ہیں (١) خالص اللہ کے حقوق۔ یعنی وہ چیز جس میں امتثالِ امر کے اعتبار سے حضرت اللہ کی رعایت مطلوب ہو، بندے کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو جیسے بیت اللہ کا احترام کہ اس کو قبلہ بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے اور زنا کی حرمت کہ اس کو حرام قرار دینے کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے

یہ خیال رہے کہ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کرنا محض اظہار شرف وعظمت کی غرض سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے

کہیں برتر ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے۔

(۲) خالص بندوں کے حقوق، یعنی وہ احکام جن کے ساتھ خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کی حرمت کہ اس میں محض مالک کا نفع ملحوظ ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ مالک اگر اجازت دیدے تو غاصب کے لئے وہ مال مباح ہو جاتا ہے۔

(۳) جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں لیکن حق اللہ کا پہلو غالب ہو۔ جیسے حد قذف کا حکم کہ وہ اس اعتبار سے تو حق اللہ ہے کہ یہ پاکدامن اور صالح بندے کی ہتک عزت کی سزا ہے جو عامۃ الناس کی حفظ عزت کا ذریعہ ہے۔ اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس سے ایک خاص متہم شخص کے ننگ و عار کا ازالہ مقصود ہے لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے۔ اسی وجہ سے نہ اس کے اندر وراثت جاری ہوتی ہے کہ متہم شخص کے مرنے کے بعد اس کے وارثین حد قائم کرنے کا دعویٰ کریں اور نہ معاف کرنے سے معاف ہو سکتی ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حد قذف میں حق العبد غالب ہے۔ لہذا ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوگی اور معاف کر دینے سے حد ساقط ہو جائے گی۔

(۴) جس میں دونوں قسم کے حقوق جمع ہوں مگر حق العبد کا پہلو غالب ہو۔ جیسے قصاص کا حکم کہ نظام عالم کو فساد اور خوں ریزی سے بچانے کے پیش نظر تو یہ حق اللہ ہے اور خاص شخص کی جان لینے کے جرم کا بدلہ ہونے کے لحاظ سے حق العبد ہے اور بندے ہی کا حق اس میں غالب ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اس میں وراثت جاری ہوتی ہے چنانچہ قصاص کے بدلے دیت پر صلح کر لینا درست ہے اور معاف کر دینا بھی درست ہے۔

وَحُقُوْقُ اللهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةٌ أَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْإِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُوْدِ وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيْهَا أَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطُ لَهَا كَمَالُ الْأَهْلِيَّةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ وَهُوَ الْخَرَاجُ وَلِذٰلِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ وَهُوَ خُمُسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَإِنَّهُ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهُ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهِ لَهُ كُلُّهُ لٰكِنَّهُ أَوْجَبَ

اَرْبَعَةُ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِیْنَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا اَدَاءُهُ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَ قِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا اَجَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنْ اِسْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِیْنَ بِخِلَافِ الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِیْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِیْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ: اور حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ خالص عبادات جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ عقوبات کاملہ جیسے حدود اور عقوبات قاصرہ، اور ہم ان کا نام اجزیہ رکھتے ہیں اور یہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا۔ اور ایسے حقوق جو دونوں امروں کے درمیان دائر ہوں اور وہ کفارات ہیں اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنیٰ ہوں حتیٰ کہ اس کے لئے کامل اہلیت کی شرط نہیں ہے پس یہ صدقۃ الفطر ہے اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنیٰ ہیں اور وہ عُشر ہے اور اسی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر نہیں ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک کافر پر اس کی بقاء جائز ہے اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنیٰ ہیں اور وہ خراج ہے اور اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر نہیں ہوتا ہے اور مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے۔ اور ایسا حق جو بذاتہ قائم ہے اور وہ معادن اور غنائم کا خمس ہے اسلئے کہ یہ ایسا حق ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہوا ہے درانحالیکہ بذاتہ ثابت ہے اس بناء پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے پس اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا لیکن چار خمس بطریق تفضل غانمین کیلئے ثابت کردیتے ہیں۔ لہٰذا یہ خمس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی اس کی اطاعت کے خاطر ہم پر لازم ہوتی ہے۔ بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے پس بادشاہ اس کو لینے اور بٹوارہ کا متولی ہوگا۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کے صرف کرنے کو جائز قرار دیدیا ان لوگوں کی طرف جو غانمین میں سے چار خمس کے مستحق ہوئے تھے۔ برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے اور خمس بنو ہاشم کے لئے حلال ہے اس لئے کہ اس تحقیق پر خمس میل کچیل میں سے نہیں ہوا۔ اور رہے حقوق العباد تو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح: صاحب حسامی فرماتے ہیں کہ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ (۱) خالص عبادات جس میں عقوبت اور مؤنت کے معنیٰ کی آمیزش نہ ہو جیسے ایمان، نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔ ایمان تو اصل عبادات ہے کیونکہ بغیر ایمان کے کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی ہے، البتہ ایمان ان کے بغیر بھی معتبر ہے۔ اور باقی فروع ایمان ہیں اسلئے کہ یہ عبادات بغیر ایمان کے صحیح اور معتبر نہیں ہوتی ہیں۔

(۲) عقوبات کاملہ، یعنی وہ سزائیں جو مکمل طور پر زاجر ہیں ان کے بعد بالعموم کوئی شخص گناہ اور جرم کی جسارت نہیں کرتا ہے جیسے، حدود یعنی حد زنا، حد شرب خمر، حد سرقہ، حد قذف۔

(۳) عقوبات قاصرہ، جن کا دوسرا نام جزائیں ہیں اور ہم ان کو جزاؤں ہی کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ قاصر تو اسلئے ہے کہ ان میں عقوبت کے معنی کمتر ہوتے ہیں اور رہا جزار نام رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جزار کا اطلاق عقوبت پر بھی ہوتا ہے جیساکہ باری تعالیٰ کے قول " جَزَاءً بِمَا كَسَبَا " میں جزار سے مراد عقوبت ہے اور جزار کا اطلاق ثواب پر بھی ہوتا ہے جیسے " جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ " میں جزار سے مراد ثواب ہے پس اس قسم میں چونکہ عقوبت کے معنی کم تر ہیں اس لئے اس قسم کا نام جزار رکھدیا گیا تاکہ عقوبت کاملہ اور قاصرہ کے درمیان فرق واضح ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ جب جزار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عقوبت قاصرہ مراد ہوتا ہے اور جب عقوبت کا لفظ ذکر کیا جائے تو اس سے عقوبت کاملہ مراد ہوگی۔ عقوبت قاصرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مُورِث کو عمداً قتل کر دیا تو اس قاتل وارث کو میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ میراث سے محرومی عقوبت قاصرہ اسلئے ہے کہ قتل عمد کی کامل سزا تو قصاص ہے اور حرمانِ ارث اس سے کمتر سزا ہے ...... یہی وجہ ہے کہ اگر وارث نے اپنے مُورِث کو خطاءً قتل کیا تو بھی وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ اگر میراث سے محرومی کامل سزا ہوتی تو قتل خطار میں قصاص کیطرح حرمانِ ارث بھی ثابت نہ ہوتا اور حرمان ارث نفس عقوبت اس لئے ہے کہ نابالغ بچہ اگر اپنے مورث کو قتل کردے تو ہمارے (احناف) کے نزدیک اس کے حق میں حرمانِ ارث ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ شرائع کا مخاطب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی رح کے نزدیک ثابت ہو جاتا ہے۔

(۴) ایسے حقوق جو عبادت اور عقوبت دونوں کے درمیان دائر ہوں یعنی ان میں عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جائیں جیسے کفارات۔ کفارات میں عبادت کے معنی تو اسلئے ہیں کہ کفارہ ایسی چیزوں کے ذریعہ ادا ہوتا ہے جو عبادت ہیں مثلاً روزہ، غلام آزاد کرنا، مساکین کو کھانا کھلانا۔ اور کفارہ چونکہ اس شخص پر واجب نہیں ہوتا جو عبادت کا اہل نہیں ہے جیسے کفار اس لئے یہ بھی اس بات کی علامت ہے کہ کفارہ عبادت ہے۔ اور کفارات میں عقوبت کے معنی اسلئے ہیں کہ کفارہ دوسری عبادات کی طرح ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ بندوں کی طرف سے بعض حرام کام سرزد ہونے پر بطور سزا واجب ہوتا ہے اور کفارہ کو کفارہ اسلئے کہتے ہیں کہ کفارہ گناہوں کے لئے ستارہ اور پردہ واقع ہوتا ہے اور کفارہ کے معنی بھی چھپانے والے کے ہیں۔ کفارات میں ہمارے نزدیک عبادت کی جہت غالب ہے۔ البتہ کفارہ ظہار چونکہ " مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا " ہے اس لئے اس میں جہت عبادت غالب نہیں۔ ہے بلکہ عقوبت کی جہت غالب ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت اور بارِ ذمہ داری کے معنی پائے جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس عبادت کے لئے کامل اہلیت (عقل و بلوغ) کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ کامل اہلیت خالص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے۔ پس کامل اہلیت کا شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی موجود ہیں۔ اس کی مثال صدقۃ الفطر ہے۔ اس لئے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث کا صدور ہوتا ہے صدقۃ الفطر اس کے لئے طہارت کا کام کرتا ہے اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کیلئے نیت شرط ہے اور یہ دونوں باتیں صدقۃ الفطر کے عبادت ہونے کی علامت ہیں۔ اور صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے یعنی انسان جن کی کفالت کرتا ہے اور خرچ برداشت کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور مملوک غلام ان کا صدقۃ الفطر بھی اس پر واجب ہوتا ہے پس خرچ برداشت کرنے اور بارِ کفالت اٹھانے کی وجہ سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی

علامت ہے کہ صدقۃ الفطر میں مؤنت کے معنیٰ بھی موجود ہیں۔ البتہ عبادت کے معنی غالب ہیں۔ کیونکہ اس میں عبادت کے پہلو زیادہ ہیں مثلاً اس کا صدقۃ الفطر نام رکھنا، صفتِ غنیٰ کا اعتبار کرنا۔ اس کے وجوب کا وقت کے ساتھ متعلق ہونا۔ اور اسکے مصارف کا مصارفِ زکوٰۃ ہونا۔ اسی جانب عبادت کے راجح اور غالب ہونے کی وجہ سے امام محمدرح اور زفررح نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں اور مجنون پر صدقۃ الفطر واجب نہیں ہے جیسا کہ ان پر عبادت واجب نہیں ہوتی ہے۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں قربت اور عبادت کے معنی موجود ہوں جیسے عُشر ہے۔ اسلئے کہ عشر درحقیقت اس زمین کی بنا پر جس میں وہ زراعت کرتا ہے ایک زائد بار ذمہ داری ہے کہ اگر یہ عشر ادا نہیں کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لیکر دوسرے کو دیدیگا۔ لیکن اس کے باوجود اس میں قربت وعبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اسلئے کہ عُشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں جن میں صرف کرنا عبادت اور موجبِ ثواب ہے۔ اور عشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ عبادت صرف مسلمان پر واجب ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہلیت عبادت نہ ہونے کی وجہ سے عشر ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتا ہے جیسا کہ دوسری عبادات ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہوتی ہیں۔ ہاں امام محمدرح کے نزدیک کافر پر عشر کی بقاء جائز ہے۔ یعنی اگر کسی ذمی کافر نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی تو اس ذمی کافر پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا جیسا کہ مسلمان پر تھا کیونکہ ذمی کافر اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے لیکن مؤنت کا اہل تو ہے حاصل یہ کہ مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے ذمی کافر پر عشر کو باقی رکھا گیا اور عبادت کا اعتبار کرتے ہوئے ابتداءً اس پر عشر واجب نہیں کیا گیا۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی پائے جاتے ہوں جیسے خراج۔ خراج بھی درحقیقت اس زمین کا ٹیکس ہے جس زمین میں وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا نہ کریگا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالے کر دیگا۔ لیکن اس میں من وجہ عقوبت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ کافر پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ مسلمان ابتداء میں عقوبت اور ذلت کا اہل اور مستحق نہیں ہوتا ہے مگر چونکہ خراج میں مؤنت کے معنیٰ اصل ہیں اور مسلمان مؤنت کا اہل ہے اسلئے مسلمان پر خراج کا باقی رکھنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کافر سے خراجی زمین خریدلی یا کافر مسلمان ہوگیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو اس مسلمان سے مؤنت کے معنے کی رعایت کرتے ہوئے خراج وصول کیا جائے گا نہ کہ عشر۔

(۸) ایسا حق جو بذاتِ خود قائم ہو یعنی وہ حق اپنی ذات سے ثابت ہو بندے کے ذمہ اس کا کوئی تعلق نہ ہو تا کہ بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کو اپنے لئے باقی رکھا ہو اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اسکو حاصل کرنے اور بٹوارہ کا ذمہ دار بنایا ہو مثلاً غنیمتوں اور معدنیات کا خمس۔ کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا مناسب یہ تھا کہ اس کے ذریعہ حاصل شدہ تمام مال غنیمت اللہ ہی کے لئے مخصوص ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے مجاہدین پر احسان کرتے ہوئے اس کے پانچ حصوں میں سے چار حصوں پر ان کا حق ثابت کردیا ہے اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا۔ پس خمس ایسا حق نہیں ہے جس کا بطریق طاعت ادا کرنا ہم پر لازم ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ نے اپنے لئے

باقی رکھا. پھر اس کو حاصل کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ دار حاکم وقت کو بنا دیا. اسی طرح معدن چونکہ سونے چاندی کے ان خزانوں کو کہتے ہیں جنھیں خود اللہ تعالیٰ نے زمین کے اندر پیدا کیا ہے. اسلئے کل معدن اللہ تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئے تھا. لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے احسان اور خاص مہربانی سے اس کے بھی پانچ حصے کرکے چار معدن پانے والے یا زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا. پس چونکہ جہاد میں حاصل ہونے والا اور معدن کا پورا مال اللہ کا ایسا حق ہے جو بذات خود ثابت ہے اور ہم پر یعنی غانمین اور معدن پانے والوں پر بطریق طاعت اس کا ادا کرنا واجب اور لازم نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ یہ خمس ان غانمین اور معدن پانے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے جو چار خمس کے مستحق ہوئے تھے یعنی اگر یہ حضرات محتاج ہوں یہ خمس ان کو بھی دیا جا سکتا ہے اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جا سکتا ہے. پس اگر یہ خمس ایسا حق ہوتا جو بذات خود ثابت نہ ہوتا بلکہ غانمین اور معدن پانیوالوں پر بطریق طاعت واجب ہوتا جیسے زکوٰۃ بطریق طاعت واجب ہے تو اس کو ان لوگوں پر صرف کرنا جائز نہ ہوتا جیسا کہ زکوٰۃ ادا کرنیوالے اور اس کے آباء واولاد پر اس کا مال زکوٰۃ صرف نہیں کیا جا سکتا ہے. اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے "بخلاف الزکوٰۃ والصدقات" یعنی زکوٰۃ اور صدقات کو ان لوگوں پر صرف کرنا جائز نہیں ہے جنہوں نے اس کو ادا کیا ہے اگرچہ وہ محتاج ہی کیوں نہ ہوں. مصنف کتاب کہتے ہیں کہ اس تحقیق کی بنا پر خمس چونکہ میل کچیل نہیں ہے اسلئے وہ بنو ہاشم کے لئے بھی جائز ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں ہے.

مصنف کہتے ہیں کہ بندوں کے خالص حقوق بے شمار ہیں مثلاً ضمان دیت، تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، غصب کئے ہوئے مال کا ضمان، ملک مبیع، ملک ثمن، ملک نکاح اور ملک طلاق وغیرہ.

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِيْ فَاَرْبَعَةٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ اَمَّا السَّبَبُ الْحَقِيْقِيُّ فَمَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يُضَافَ اِلَيْهِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَّلَا يُعْقَلُ فِيْهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لٰكِنْ يَّتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَّا تُضَافُ اِلَى السَّبَبِ وَذٰلِكَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلٰى مَالِ اِنْسَانٍ لِّيَسْرِقَهُ

ترجمہ: بہرحال قسم ثانی تو وہ چار ہیں. سبب، علت، شرط، علامت. بہرحال سبب حقیقی تو یہ وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب اور وجود مضاف ہو. اور اس میں علل کے معانی متصور نہ ہوں لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو. اور یہ جیسے کسی کا کسی انسان کے مال پر چور کو راہ دکھلانا، تاکہ چور اس کو چرالے.

تشریح: سابق میں مصنف حسامی فرما چکے ہیں کہ ادلہ شرعیہ ثلثہ سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں ایک احکام مشروعہ، دوم احکام مشروعہ کے متعلقات. مصنف رہ قسم اول کو تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں اب

یہاں سے دوسری قسم بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ جن امور کے ساتھ احکام مشروعہ تعلق رکھتے ہیں وہ چار ہیں۔
(١) سبب (٢) علت (٣) شرط (٤) علامت۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکام مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں وہ امر یا تو شے کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں اگر داخل ہے تو وہ رکن ہوگا۔ اور اگر داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو شے میں مؤثر ہوگا یا مؤثر نہ ہوگا اگر مؤثر ہے تو علت ہے اور اگر مؤثر نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس شے کی طرف فی الجملہ موصل ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو سبب ہے اور اگر موصل نہیں ہے تو وہ شے اس پر موقوف ہوگی یا نہیں۔ اگر موقوف ہے تو شرط ورنہ تو علامت ہے۔
پھر سبب کی چار قسمیں ہیں۔ (١) سبب حقیقی (٢) سبب فیہ معنی العلت (٣) سبب مجازی العلت (٤) سبب لہ شبہۃ العلت مگر سبب لہ شبہۃ العلت چونکہ بعینہ سبب مجازی ہے اس لئے مصنف رح نے اس کو مستقل قسم شمار نہیں کیا بلکہ کہا کہ سبب کی تین قسمیں ہیں (١) سبب حقیقی (٢) سبب فیہ معنی العلت (٣) سبب مجازی۔ اگرچہ صاحب منار نے چار قسمیں ہی ذکر کی ہیں۔
لغت میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ مقصود تک رسائی ہوسکے۔ چنانچہ راستہ کو سبب اسی لئے کہتے ہیں کہ انسان راستہ کے ذریعے منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا" میں سبب سے مراد طریق اور راستہ ہے۔ اور دروازے کو بھی سبب کہتے ہیں کیونکہ دروازہ بھی گھر میں داخل ہونے کا ذریعہ بنتا ہے۔ سبب کے شرعی معنی خود مصنف رح نے بیان فرمائے ہیں۔ چنانچہ کہا ہے کہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ مصنف رح نے طریقاً الی الحکم کی قید لگا کر سبب کی تعریف سے علامت کو خارج کیا ہے کیونکہ علامت مفضی اور موصل الی الحکم نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم پر محض دلالت کرتی ہے اور سبب کو حقیقی کی قید کے ساتھ مقید فرما کر سبب مجازی کو خارج کیا ہے جیسے وقت، نماز کے لئے اور شہر رمضان روزے کے لئے اور بیت اللہ، حج کے لئے سبب مجازی ہے۔
من غیر ان یضاف الیہ وجوب" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے "ولا وجود" کی قید کے ذریعے شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور" ولا یعقل فیہ معانی العلل" کی قید لگا کر سبب حقیقی کی تعریف سے سبب لہ شبہۃ العلت اور سبب فیہ معنی العلت کو خارج کیا ہے کیوں کہ ان دونوں میں علت کے معنی متصور ہوتے ہیں۔
ولکن یتخلل الخ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے وہم یہ ہوسکتا ہے کہ مصنف کے قول "ولا یعقل فیہ معانی العلل" سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان علت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ سبب حقیقی اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔ پس اسی وہم کو دور کرنے کے لئے فاضل مصنف نے " لکن یتخلل بینہ و بین الحکم علۃ لا تضاف الی السبب" کی عبارت کا اضافہ کیا ہے اور مصنف نے "لا تضاف الی السبب" اس لئے کہا ہے کہ اگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہوئی اور سبب منسوب الیہ ہوا تو یہ سبب

علت العلت ہوگا جس کا نام سبب فیہ معنی العلت ہے اور سبب حقیقی نہ ہوگا حالانکہ تعریف کی جا رہی ہے سبب حقیقی کی۔ الحاصل سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہو اور نہ وجود حکم، اور نہ اس میں علت کے معنی متصور ہوں۔ البتہ اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو اور سبب حقیقی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے مال پر چور کی رہنمائی کی تاکہ چور اس مال کو چرا لے۔ پس اسکے رہنمائی کرنے اور پتہ دینے کی وجہ سے چور نے اس مال کو چرا لیا تو اس پتہ دینے والے پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا سرقہ کا محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ پتہ دینا اور رہنمائی کرنا چونکہ سرقہ تک پہنچانے والا ہے اور یہ رہنمائی کرنا نہ فعل سرقہ کو واجب کرتا ہے اور نہ اس کو موجود کرتا ہے، اور نہ ہی فعل سرقہ میں مؤثر ہے البتہ اس رہنمائی کرنے اور سرقہ کے درمیان ایک علت ہے یعنی چور جو مختار ہے اس کا فعل اور یہ علت یعنی فعل سارق پتہ دینے اور رہنمائی کرنے کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کیونکہ رہنمائی کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ چور چرا ہی لے گا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نیک ہدایت کر دے اور وہ چوری نہ کرے۔ پس سبب یعنی رہنمائی کرنے کی طرف چونکہ حکم یعنی سرقہ منسوب نہیں ہے اسلئے صاحب سبب یعنی پتہ دینے والا کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا بلکہ صاحب علت یعنی سارق ضامن ہوگا۔ اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ظالم حاکم کے پاس ناحق کسی کی شکایت پہنچائے جس کے نتیجہ میں حاکم اس سے مالی تاوان وصول کرے تو شکایت پہنچانے والا اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ تو محض سبب ہے علت نہیں ہے۔ لیکن بقول صاحب نامی علماء متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس زمانے میں ناحق شکایت کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ حاکم سے تاوان وصول کرنا تو ممکن نہیں۔ ایسی حالت میں اگر ان چغلخور قسم کے لوگوں کو ضامن نہ بنایا گیا تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور ان شیاطین کی جرأت اور بڑھ جائیگی جیسا کہ ہمارے مدارس میں یہ بات دیکھی جا سکتی ہے کہ اگر کسی معمولی سے ملازم یا ادنیٰ سے طالب علم کو کسی ذمہ دار کا قرب حاصل ہوگیا تو آپے سے باہر رہتا ہے اور بڑے سے بڑے باوقار کارکن کو دھمکی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ میں دیکھوں گا (نعوذ باللہ من ذلک) بہر حال ایسے بے وقار اور ناہنجار قسم کے چمچوں کی ہمت شکنی بہت ضروری ہے۔ ہاں اگر کسی محرم نے کسی شکاری کو شکار کا پتہ بتا دیا تو یہ محرم بھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ ضمان اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ محرم سبب ہے بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے ایک جنایت کا ارتکاب کیا ہے کیونکہ اس نے اپنے احرام کے ذریعہ شکار کو امن دینے کا جو ذمہ لیا تھا شکار کی طرف رہنمائی کرکے اسکی خلاف ورزی کی ہے جیسے امین اگر خود چور کو امانت کا پتہ دیدے تو وہ اس امانت کا ضامن ہوتا ہے کیونکہ امانت قبول کرتے وقت اس نے حفاظت کی جو ذمہ داری لی تھی اس کی خلاف ورزی کی ہے۔

فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذَٰلِكَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلَفُ بِهَا لٰكِنَّهُ فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ

ترجمہ: پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کیلئے، علت کا حکم ہو جائے گا اور یہ جیسے چوپایہ کو کھینچنا یا اسکو ہانکنا یہ اس چیز کا سبب ہے جو اس کے ذریعہ تلف ہوئی ہے لیکن اس میں علت کے معنی ہیں۔

تشریح:- اس عبارت میں مصنف نے سبب کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو تو ایسا سبب علت کے حکم میں ہوگا حتی کہ اس صاحبِ سبب پر ضمان واجب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حکم منسوب ہے علت کیطرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گویا سبب علت العلت ہوگیا اسی کا نام سبب فیہ معنی العلت ہے اور یہی سبب کی دوسری قسم ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانور کو آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہنکا کر لیجاتا ہے پس ایک دوسرا آدمی اس جانور کے پیروں سے کچل کر مرگیا تو یہ سائق یا قائد مرحوم کی دیت کا ضامن ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ سوق اور قود، تلف شدہ یعنی مرنے والے کے مرنے کا سبب ہیں لیکن اس سبب اور حکم یعنی تلف کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا اپنے پیروں سے کچل کر اس آدمی کو پامال کرنا۔ لیکن جانور کا یہ فعل یعنی علت، سبب یعنی ہنکانے اور کھینچ کرلے جانے کی طرف منسوب ہے اس لئے کہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے بالخصوص جب اس کے ساتھ سائق یا قائد ہو پس جب حکم یعنی تلف کی نسبت علت کی طرف نہیں ہوسکتی تو لامحالہ تلف کی نسبت علت العلت یعنی سوق اور قود کیطرف ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ تلف کی یہ نسبت صرف تلف شدہ چیز کے بدل یعنی دیت کا ضمان واجب ہونے میں ہوگی یعنی سائق یا قائد پر مرنے والے کی دیت واجب ہوگی لیکن جو سزا رخود فعل، کے براہ راست ارتکاب سے متعلق ہے وہ اس پر ثابت نہ ہوگی چنانچہ جانور نے اگر سائق یا قائد کے مورث کو ہلاک کردیا تو سائق اور قائد میراث سے محروم نہ ہونگے اور نہ ان پر کفارۂ قتل یا قصاص واجب ہوگا۔

فَاَمَّا الْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى فَسُمِّيَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ مَجَازًا وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰى دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ يَّكُوْنَ طَرِيْقًا وَالْيَمِيْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِكَ قَطُّ لَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا لِلْكَفَّارَةِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّؤُوْلَ اِلَيْهِ فَسُمِّيَ سَبَبًا مَجَازًا وَهٰذَا عِنْدَنَا

ترجمہ: اور اللہ کے نام کی قسم پس وجوب کفارہ کے لئے اس کا مجازاً سبب نام رکھا گیا اور ایسے ہی طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنا کیونکہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ موصل ہو۔ اور یمین، پوری کرنے کے لئے منعقد کی جاتی ہے اور یہ پورا کرنا ہرگز کفارہ اور جزاء کی طرف موصل نہ ہوگا لیکن یہ احتمال ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے پس مجازاً سبب نام رکھدیا گیا اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح اس عبارت میں سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی کا بیان ہے اس طور پر کہ اگر کسی نے اللہ کی قسم کھائی اور یوں کہا "واللہ لاضربنک" بخدا میں تجھ کو ماروں گا۔ یا غیر اللہ کی قسم کھائی مثلاً طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" یا ان دخلت الدار فانت حرٌ" اس صورت میں یعنی یمین باللہ کی صورت میں یمین کفارہ کا مجازاً سبب ہے اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں یمین جزاء کا مجازاً سبب ہے دونوں صورتوں میں یمین، حقیقی سبب نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ حکم کی طرف موصل ہو یعنی حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ موصل ہونے کے ساتھ ساتھ سبب علت کے مشابہ ہو یا اس میں علت کے معنی ہوں اور یمین اللہ کی ہو یا غیر اللہ کی وہ پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے اور یمین کا پورا کرنا یمین باللہ کی صورت میں کفارہ تک پہنچنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے اور یمین بغیر اللہ کی صورت میں ترتب جزاء کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ یمین کا پورا کرنا حنث کی ضد ہے اور بغیر حنث نہ کفارہ لازم ہوتا ہے اور نہ جزاء کا ترتب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یمین نہ کفارہ کا سبب ہوگی اور نہ ترتب جزاء کا۔ ہاں اس میں یہ احتمال ہے کہ کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکے اور حانث ہو جائے تو اس صورت میں یمین کفارہ اور ترتب جزاء کی طرف مفضی ہو جائیگی پس چونکہ یمین مایؤل اور انجام کار کے اعتبار سے کفارے اور ترتب جزاء کا سبب ہے اس لئے اس کو مجازاً سبب کہہ دیا گیا جیسا کہ " انی ارانی اعصر خمراً " میں مایؤل کے اعتبار سے عنب کو مجازاً خمر کہہ دیا گیا ہے۔ یہ تمام تفاصیل یعنی یمین کا فی الحال سبب نہ ہونا بلکہ مایؤل کے اعتبار سے سبب ہونا ہمارے نزدیک ہے۔ اور رہا امام شافعی رح کا اختلاف تو اس کو انشاء اللہ اگلی سطروں میں ذکر کیا جائے گا۔

وَالشَّافِعِیُّ رح جَعَلَهٗ سَبَبًا هُوَ فِیْ مَعْنَی الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ الْحَقِیْقَةِ حُکْمًا خِلَافًا لِزُفَرَ رح وَیَتَبَیَّنُ ذٰلِكَ فِیْ مَسْأَلَةِ التَّنْجِیْزِ هَلْ یُبْطِلُ التَّعْلِیْقَ فَعِنْدَنَا یُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْیَمِیْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ یَکُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ یَصِیْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهِ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ کَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِیْمَتِهٖ فَیَکُوْنُ لِلْغَصْبِ حَالَ قِیَامِ الْعَیْنِ شُبْهَةُ اِیْجَابِ الْقِیْمَةِ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِكَ لَمْ یَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِیْ مَحَلِّهٖ کَالْحَقِیْقَةِ لَا تَسْتَغْنِیْ عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِیْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فَاِنَّهٗ یَصِحُّ فِیْ مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَاِنْ عُدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِكَ الشَّرْطَ فِیْ حُکْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِكَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَیْهِ

ترجمہ اور امام شافعی رحمہ نے اس کو ایسا سبب قرار دیا ہے جو علت کے معنی میں ہے اور ہمارے نزدیک اس مجاز کیلئے حکما حقیقت کا شبہ ہے امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کریگی تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی۔ اس لئے کہ یمین بر کے لئے مشروع کی گئی ہے لہذا یہ بات ضروری ہے کہ برّ مضمون بالجزاء ہو جائے اور جب برّ مضمون بالجزاء ہوگیا تو ہو جائے گا فی الحال ثبوت کا شبہ اس چیز کے لئے جس چیز کی وجہ سے برا ضمان کا سبب بنا ہے جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے لہذا غصب کے لئے مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجاب قیمت کا شبہ باقی رہے گا اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں جیسے حقیقت محل سے مستغنی نہیں ہوتی ہے پس جب محل فوت ہوگیا تو تعلیق باطل ہوگئی برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے اسلئے کہ یہ مطلقہ ثلث کے حق میں صحیح ہے اگرچہ محل معدوم ہوگیا کیونکہ یہ شرط علل کے حکم میں ہے پس یہ تعلیق معارض ہوگی اس مشابہت کے جو وجود شرط پر مقدم ہے۔

تشریح یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق بالشرط کے بارے میں احناف کا مذہب گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک یہ دونوں سبب مجازی ہیں یعنی یمین باللہ کفارہ کا سبب مجازی ہے اور تعلیق بالشرط ترتب جزاء کا سبب مجازی ہے لیکن حضرت امام شافعی رحمہ ان دونوں کو سبب مجازی قرار نہیں دیتے بلکہ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایسے سبب ہیں جس میں علت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی احناف ان دونوں کو سبب کی تیسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور حضرت امام شافعی رحمہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق دونوں فی الحال یعنی وجود شرط اور وجود حنث سے پہلے کفارہ اور جزاء کا صرف سبب ہیں علت نہیں ہیں۔ سبب تو اس لئے ہیں کہ یمین، حکم یعنی کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق بالشرط، جزاء یعنی حکم کی طرف مفضی ہے اور علت اسلئے نہیں ہیں کہ حکم یعنی کفارہ اور جزاء وجود حنث اور وجود شرط تک مؤخر ہے اگر یمین کفارہ کی اور تعلیق ترتب جزاء کی علت ہوتی تو یمین کے بعد یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہونا چاہئے تھا اور تعلیق کا تکلم کرتے ہی جزاء کا ترتب ہونا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے مگر چونکہ یمین حنث کے وقت کفارے کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجود شرط کے وقت جزاء کو واجب کرتی ہے یعنی حنث کے وقت یمین مؤثر اور موجب کفارہ ہے اور وجود شرط کے وقت تعلیق مؤثر اور موجب جزاء ہے اور مؤثر اور موجب کا نام ہی علت ہے اسلئے ان دونوں میں علت کے معنی بھی موجود ہونگے اور جب ان دونوں میں علت کے معنی موجود ہیں تو یہ دونوں سبب کی دوسری قسم یعنی سببٌ فیہ معنی العلۃ میں داخل ہوں گے اور سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل نہ ہونگے۔

یہاں تک تو مصنف نے احناف و شوافع کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ لیکن "عندنا لھذا المجاز شبھۃ" سے امام زفرؒ اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ امام زفرؒ اور دیگر احناف اس بات میں تو متفق ہیں کہ یمین اور تعلیق سبب مجازی ہیں علت العلت (سبب فیہ معنی العلت) نہیں ہیں۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے حضرت امام زفرح نے فرمایا ہے کہ محض مجاز ہے ان میں حقیقتِ سببیت کا کوئی شائبہ نہیں ہے لیکن دوسرے احناف کہتے ہیں کہ یمین اور تعلیق سببیت میں مجاز محض نہیں ہیں بلکہ ان میں حقیقتِ سببیت کے ساتھ حکماً ایک گونہ مشابہت ہے پس امام شافعی رح کے مذہب میں افراط ہے کہ انھوں نے اس سبب میں علت کے معنی کو تسلیم کیا ہے۔ اور امام زفرح کے مذہب میں تفریط ہے کہ موصوف نے ان کو سببیت ہی سے خارج کر دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ دونوں سببیت میں مجاز محض ہیں حقیقتِ سببیت سے ان کا کوئی واسطہ نہیں ہے لیکن احناف کا مذہب ان دونوں مذاہب کے درمیان میں ہے کیونکہ احناف نے ان میں علت کے معنی کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے اور بالکل سببیت سے بھی خارج نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ یہ دونوں ہیں تو مجازاً سبب لیکن ان میں حقیقتِ سببیت کی آمیزش اور مشابہت بھی موجود ہے۔

مصنفِ حسامی "وتبیین ذالک" سے امام زفرح اور دیگر احناف کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ذکر فرمارہے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقوں کو دخول دار کی شرط پر معلق کیا اور یوں کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا" پھر دخول دار کی شرط سے پہلے شوہر نے اسکو تین منجز طلاقیں دیدیں پھر بیوی نے عدت پوری کر کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور جماع کیا اور پھر اس سے طلاق لیکر عدت پوری کر کے شوہراول سے نکاح کر لیا پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو امام زفرح کے نزدیک تنجیز طلاق چونکہ تعلیق کو باطل نہیں کرتی ہے اسلئے دخولِ دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دیگر احناف کے نزدیک تنجیز چونکہ تعلیق کو باطل کر دیتی ہے اسلئے دخولِ دار کی شرط کے بعد تین معلق طلاقیں واقع نہ ہوں گی۔

امام زفرح کی دلیل یہ ہے کہ "انت طالق ثلثا" تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے حقیقتِ سبب کا اس میں کوئی شائبہ نہیں ہے یعنی تعلیق کے وقت انت طالق ثلثا کو محض مجازاً سبب کہدیا گیا ورنہ اس میں سبب ہونے کا کوئی شائبہ نہیں ہے اور جب تعلیق کے وقت انت طالق ثلثا حقیقۃً سبب نہیں ہے تو انت طالق کسی ایسے محل کا تقاضہ بھی نہیں کریگا جس کے ساتھ اس کا قیام ہو ہاں جب دخولِ دار کی شرط پائی جائے گی اور تعلیق یعنی شئی معلق (انت طالق) کا نزول ہوگا تو اب محل کا ہونا ضروری ہوگا تاکہ طلاق اس کی ملک میں واقع ہو۔ الغرض جب تعلیق کے وقت انت طالق کسی محل کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو تین منجز طلاقیں دیدینے سے جب محل زائل ہوگیا تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی۔ پس جب اس عورت نے شوہراول سے نکاح کر لیا اور محل موجود ہو گیا تو یہ عورت جب بھی دخول دار کرے گی اس پر طلاق معلق واقع ہوجائیگی کیونکہ اس وقت شرط بھی پائی گئی اور محل بھی موجود ہے اور تعلیق باطل ہوئی نہیں تھی لہٰذا وہ تعلیق اس وقت نازل ہوجائیگی یعنی طلاق معلق واقع ہوجائے گی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا "ان نکحتک فانت طالق" تو اس صورت میں تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے مگر اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ وجود شرط کے بعد تمام احناف کے نزدیک طلاقِ معلق واقع ہوجاتی ہے پس اسی طرح متنازعہ فیہ مسئلہ میں بھی تعلیق، محل کی محتاج نہ ہوگی اور محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ وجود شرط کے بعد طلاق معلق واقع ہوجائے گی۔ دیگر احناف کی دلیل یہ ہے کہ یمین مطلقاً خواہ یمین باللہ ہو خواہ یمین بغیر اللہ (تعلیق) اس کو اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ اس کو پورا کیا جائے یعنی

اگر کسی کام کو کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو کرے اور اگر نہ کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کو نہ کرے۔ اسی طرح اگر طلاق یا عتاق کو کسی شرط پر معلق کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا ان دخلتِ الدار فانت طالق، تو حالف کا منشا یہ ہوگا کہ وہ عورت دخول دار کی مرتکب نہ ہو یعنی اس کو دخولِ دار سے روکنا چاہتا ہے لہذا اس کو رکنا چاہیئے۔ لیکن اگر بِر فوت ہوگیا یعنی حالف نے قسم کے خلاف کا ارتکاب کیا تو کفارہ لازم ہوگا اور عورت کو جس چیز سے روکنا چاہا تھا یعنی دخول دار وہ اس سے نہیں رکی بلکہ دخولِ دار کرلیا تو جزار لازم ہوگی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مصنف کی عبارت "فلم یکن بُدٌّ مِنْ اَنْ یَّصِیرَ البِرُّ مضمونًا بالجزاء" کا یہی مطلب ہے کیونکہ بر سے پہلے فوات کا لفظ مقدر ہے یعنی فوات بر کا مضمون بالجزار ہونا ضروری ہے اور جب فواتِ بر مضمون بالجزار ہے تو جزار کے لیئے فی الحال ثبوت کا شبہ پیدا ہوگیا۔ اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ شے مضمون کے فوت ہونے سے پہلے ضمان کیلئے ثبوت کا شبہ ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز ایسی ہے جس کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا ضمان واجب ہوسکتا ہے تو فوت ہونے سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر یہ چیز فوت ہوگئی تو اس کا ضمان واجب ہوگا اسی طرح فواتِ بر سے پہلے یہ شبہ ضرور رہیگا کہ اگر بر فوت ہوگیا تو جزار کا ترتب ہو جائیگا اور یمین باللہ کی صورت میں کفارہ لازم ہوگا اور اس کی مثال ایسی جیسے مالِ مغصوب کہ اس کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مال واپس کیا جائے پھر ہلاک ہوجانے کے بعد قیمت یا مثل سے ضمان ادا کرنا واجب ہے لیکن مالِ مغصوب موجود رہتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے چنانچہ عین مغصوب کی موجودگی میں مالک کا غاصب کو اس کی قیمت سے بری کرنا صحیح ہے اور اگر کوئی قیمت کا کفیل ہوگیا تو وہ بھی صحیح ہے۔ پس اگر قیمت کا ثبوت کسی حیثیت سے نہ ہوتا تو یہ سب احکام بھی (جو کہ قیمت پر مبنی ہیں) درست نہ ہوتے۔ الغرض جس طرح عین مغصوب کے موجود رہتے ہوئے قیمت واجب کرنے کا شبہ موجود ہے اسی طرح فوات بر سے پہلے جزار یعنی طلاق کے ثبوت کا شبہ ضرور ہوگا یعنی یہ امکان یقیناً رہیگا کہ بر فوت ہوجائے اور جزار یعنی طلاق واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے یعنی جب وجود شرط سے پہلے اور فواتِ بر سے پہلے شئے معلق کیلئے سببیت کے شبہ کا ثبوت ظاہر ہوگیا تو ہم کہتے ہیں کہ یمین اگرچہ سبب مجازی ہے لیکن مجاز محض نہیں ہے جیسا کہ امام زفرؒ کا خیال ہے بلکہ حقیقتِ سببیت کے مشابہ ہے پس جس طرح حقیقتِ سبب کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے اسی طرح مشابہ سبب کے لئے بھی محل کا ہونا ضروری ہوگا لیکن تین منجز طلاقیں دینے سے چونکہ محل فوت ہوگیا اسلئے تعلیق بھی باطل ہوگئی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو دخولِ دار کی شرط کے بعد شئی معلق یعنی طلاق واقع بھی نہ ہوگی۔ اس استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق اور یمین اگرچہ سبب حقیقی نہیں ہیں لیکن سبب حقیقی کے مشابہ ہیں اور سبب حقیقی محل سے مستغنی نہیں ہوتا بلکہ محل کا محتاج ہوتا ہے۔ پس اسی طرح مشابہ بالسبب الحقیقی بھی محل کا محتاج ہوگا اور مسئلہ مذکورہ میں جب دخولِ دار پر طلاق معلق کی پھر شوہر نے اس کو تین منجز طلاقیں دیدیں تو محل باقی نہ رہا اور جب محل باقی نہ رہا تو تعلیق بھی باطل ہوگئی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو معلق طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ بخلاف تعلیق الطلاق بالملک سے۔ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ "ان نکحتکِ فانت طالق" میں نکاح علت العلت ہے اسلئے کہ طلاق

کی علت وہ ملک ہے جو نکاح سے مستفاد ہوتی ہے اور نکاح جس پر طلاق معلق کی گئی ہے ملک کی علت ہے۔ پس مثال مذکور میں نکاح طلاق کی علت العلت ہوا اور علت العلت، علت کے حکم میں ہوتا ہے اور حکم، علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور جب حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا تو ان نکحتک شرط کا علت کے حکم میں ہونا بطلانِ حکم کا تقاضہ کریگا۔ کیونکہ پہلے گذر چکا ہے حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ہے اور بطلانِ حکم، عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اس مشابہتِ سببیت کا معارض ہوگا جو مشابہت تحقق شرط سے پہلے ثابت ہے۔ حاصل یہ کہ اس شرط کا علت کے حکم میں ہونا اور وجود شرط سے پہلے اس میں سببیت کی مشابہت کا ثابت ہونا دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ شرط کا علت کے حکم میں ہونا عدم محل کا تقاضہ کرتا ہے اور مشابہت سببیت کا ثبوت محل کا تقاضہ کرتا ہے پس اس تعارض کی وجہ سے دونوں ساقط الاعتبار ہو گئے اور جب دونوں ساقط ہو گئے تو محل کے موجود ہونے کی شرط نہ ہوگی اور جب محل کے موجود ہونے کی شرط نہیں ہے تو محل نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل نہ ہوگی بلکہ باقی رہے گی اور جب تعلیق باقی ہے تو شرط یعنی نکاح کے موجود ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس امام زفرؒ کا مسئلہ مذکورہ کو ان نکحتک فانت طالق پر قیاس کرنا قیاس فاسد اور قیاس مع الفارق ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّۃُ فَہِیَ فِی الشَّرِیْعَۃِ عِبَارَۃٌ عَمَّا یُضَافُ اِلَیْہِ وُجُوْبُ الْحُکْمِ اِبْتِدَاءً وَذٰلِکَ مِثْلُ الْبَیْعِ لِلْمِلْکِ وَالنِّکَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَیْسَ مِنْ صِفَۃِ الْعِلَّۃِ الْحَقِیْقِیَّۃِ تَقَدُّمُہَا عَلَی الْحُکْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُہُمَا مَعًا وَذٰلِکَ کَالْاِسْتِطَاعَۃِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخَی الْحُکْمُ لِمَانِعٍ کَمَا فِی الْبَیْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَیْعِ بِشَرْطِ الْخِیَارِ کَانَ عِلَّۃً اِسْمًا وَمَعْنًی لَا حُکْمًا وَدَلَالَۃُ کَوْنِہٖ عِلَّۃً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُکْمُ بِہٖ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰی یَسْتَحِقَّہُ الْمُشْتَرِیْ بِزَوَائِدِہٖ۔

ترجمہ اور بہر حال علت سو یہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے اور یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے اور حلت کے لئے نکاح ہے اور قصاص کے لئے قتل ہے۔ اور علتِ حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ جیسے ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ استطاعت ہے پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم موخر ہو گیا جیسا کہ بیع موقوف بیع بشرط الخیار میں تو بیع علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زائل ہوگا تو اس کی وجہ سے حکم اول امر ہی سے واجب ہوگا حتی کہ مشتری مبیع کا اس کے زوائد کے ساتھ مستحق ہوگا۔

تشریح

متعلقاتِ احکامِ مشروعہ کی دوسری قسم علت ہے۔ لغت میں علت اس عارض کا نام ہے جس کی وجہ سے محل کا وصف متغیر ہو جائے جیسے مرض کہ اس کی وجہ سے محل قوت سے ضعف کی طرف متغیر ہو جاتا ہے اسی وجہ سے مرض کو علت اور مریض کو علیل کہا جاتا ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ لغت میں علت وہ ہے جو کسی امر میں مؤثر ہو خواہ ذاتاً خواہ صفۃً خواہ فعل میں مؤثر ہو خواہ ترک فعل میں مؤثر ہو۔ اور شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کی طرف ابتداءً ہی وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہو۔ فاضل مصنف نے وجوبِ حکم کی قید سے شرط کو خارج کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف وجوبِ حکم منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ وجودِ شرط کے وقت وجودِ حکم منسوب ہوتا ہے اور ابتداءً یعنی بلا واسطہ کی قید لگا کر سبب، علامت اور علت العلت کو خارج کیا ہے کیونکہ ان امور ثلثہ کی وجہ سے حکم کا ثبوت بلا واسطہ نہیں ہوتا ہے بلکہ علامت کیطرف تو وجوبِ حکم منسوب ہی نہیں ہوتا ہے اور سبب اور علت العلت کی طرف وجوبِ حکم منسوب تو ہوتا ہے لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ علت کے واسطے سے بقول صاحب نور الانوار علت کی سات قسمیں ہیں:۔

(۱) اسم معنیٰ اور حکم تینوں اعتبار سے علت ہو۔ (۲) اسم کے اعتبار سے علت ہو معنیٰ اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو۔ (۳) معنیٰ کے اعتبار سے علت ہو اسم اور حکم کے اعتبار سے علت نہ ہو (۴) حکم کے اعتبار سے علت ہو اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت نہ ہو (۵) اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے علت ہو اور حکم کے اعتبار سے نہ ہو (۶) اسم اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ ہو (۷) معنیٰ اور حکم کے اعتبار سے علت ہو اور اسم کے اعتبار سے نہ ہو۔ ان اقسام کو اس طرح سمجھیے کہ علت کی حقیقت میں تین امور ملحوظ ہوتے ہیں (۱) علت کو شریعت میں حکم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہو (۲) اس حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو (۳) حکم وجودِ علت کے ساتھ متصلاً ثابت ہو جاتا ہو یعنی جوں ہی علت پائی جائے بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے امرِ اول کے اعتبار سے اسماً علت کہا جائیگا اور ثانی کے اعتبار سے معنیً علت ہوگی اور ثالث کے اعتبار سے حکماً علت ہوگی پس اگر کسی چیز میں یہ تینوں امور جمع ہو جائیں تو وہ علتِ کاملہ تامہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے بعض موجود ہوں اور بعض موجود نہ ہوں تو وہ علتِ ناقصہ کہلائے گی اور اگر ان میں سے کوئی امر موجود نہ ہو تو وہ علت نہ ہوگی۔ انہیں امور ثلثہ کے اعتبار سے مذکورہ سات قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ علت کاملہ کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بیع شرعاً ملک کی علت ہے۔ بیع اسماً تو اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوتِ ملک کے لئے موضوع ہے اور ثبوتِ ملک اسی بیع کی طرف منسوب ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع، ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی ملک ہی کے لئے ہوئی ہے۔ اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ملک ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح نکاح حلت کے لئے اور قتل قصاص کے لئے علتِ تامہ ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ حقیقی علت یعنی علت کاملہ کا حکم پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علت کاملہ اور حکم دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرت کا فعل کے مقارن ہو کر پایا جانا ضروری ہے اسی طرح ہم حنفیوں کے نزدیک علتِ شرعیہ اور حکم کا مقترن ہو کر پایا جانا ضروری ہے۔

فاذا تراخی الحکم الخ سے علت ناقصہ کے اقسام کا بیان ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہوگیا جیسے بیع موقوف مثلاً بلا اجازت بیچنا اور بیع بشرط الخیار میں ثبوت ملک اجازت ملنے تک اور خیار ساقط ہونے تک موخر ہو جاتا ہے تو یہ بیع اسماً اور معناً تو علت ہوگی لیکن حکماً علت نہ ہوگی۔ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک کے لئے موضوع ہے اور ثبوت ملک اسی کی طرف مضاف ہے۔ اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوت ملک میں مؤثر ہے۔ اور حکماً علت اس لئے نہیں کہ بیع موقوف میں حکم یعنی ثبوت ملک مالک کے اجازت دینے تک مؤخر رہتا ہے اور بیع بشرط الخیار میں خیار ساقط کرنے تک حکم موخر ہو جاتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ دونوں بیوع میں سے ہر ایک بیع علت ہے اور سبب نہیں ہے یہ ہے کہ مانع حکم یعنی بیع موقوف میں حق مالک اور بیع بشرط الخیار میں خیار جب مالک کے اجازت دینے سے اور خیار ساقط کرنے سے زائل ہوگیا تو حکم اس بیع کی وجہ سے اول امر سے ہی ثابت ہوگا یعنی جب ایجاب وقبول ہوا تھا اسی وقت سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوگی حتی کہ ایجاب وقبول کے بعد اور مانع زائل ہونے سے پہلے اگر مبیع میں کچھ اضافہ ہوگیا مثلاً مبیع گابھن جانور ہے اس نے بچہ دیدیا یا اس درمیان میں دودھ دیا تو مشتری مبیع اور اس کے زوائد سب کا مستحق ہوگا یعنی جانور بھی مشتری کا ہوگا اور بچہ اور دودھ بھی اسی کا ہوگا۔ الغرض حکم یعنی ملک کا شروع ہی سے بیع کیطرف منسوب ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیع بھی علت ہے سبب نہیں ہے کیونکہ بیع اگر ثبوت ملک کا سبب ہوتی تو زوال مانع کے بعد ملک شروع سے ثابت نہ ہوتی اور زوائد کا مالک مشتری نہ ہوتا۔

وَكَذٰلِكَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدُ حُكْمُهٗ وَكَذٰلِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَافٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ

ترجمہ اور اسی طرح عقد اجارہ اسماً اور معناً علت ہے حکماً نہیں۔ اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے لیکن عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں اضافت کے معنی ہیں حتی کہ عقد اجارہ کا حکم منسوب نہ ہوگا اور ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو اسماً اور معنیً علت ہوگا نہ کہ حکماً لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اسماً اور معناً علت ہے، حکماً علت نہیں ہے اسی طرح عقد اجارہ اسماً اور معناً علت ہے حکماً علت نہیں ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار اسباب کے مشابہ نہیں ہیں اور عقد اجارہ اسباب کے مشابہ ہے۔ عقد اجارہ

اسمًا تو اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے شرعًا وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملکِ منفعت اسی کیطرف منسوب ہے اور معنًا اسلئے علت ہے کہ عقد اجارہ حکم یعنی ملکِ منفعت میں مؤثر ہے اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ حکم یعنی ملک منفعت کا فی الفور تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدتِ اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا ہے۔ عقد اجارہ چونکہ اسمًا اور معنًا دونوں اعتبار سے علت ہے اسلئے منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی اجرت کا ادا کرنا جائز ہے کیونکہ علت یعنی عقد اجارہ موجود ہے لیکن چونکہ عقد اجارہ حکمًا علت نہیں ہے اسلئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی۔ رہا یہ سوال کہ عقد اجارہ اسباب کے مشابہ کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ علت مشابہ بالسبب اور غیر مشابہ بالسبب کا دار و مدار اس پر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یا نہیں اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب ہے یا نہیں۔ اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود نہ ہو اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت غیر مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کہ ان کے درمیان اور ان کے حکم یعنی ملک کے درمیان کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو بلکہ حکم علت یعنی وجودِ بیع کی طرف منسوب ہے حتی کہ مشتری وقتِ عقد ہی سے بیع اور اس کے زوائد کا مالک ہوگا۔ اور اگر علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب نہ ہو تو یہ علت مشابہ بالسبب ہوگی جیسا کہ عقد اجارہ ہے کہ اس کے اور اس کے حکم یعنی ملک منفعت کے درمیان ایک زمانہ ہے اور حکم عقد اجارہ کے وقت کیطرف منسوب نہیں ہے بلکہ اسی زمانہ کی طرف منسوب ہے مثلًا ایک شخص نے ماہ رجب میں اپنا مکان اجارہ پر دیتے ہوئے کہا "آجرتک ہذہ الدار من غرۃ شعبان" تو یہ اجارہ وقتِ تکلم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ شعبان سے ثابت ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو اسما اور معنی علت ہوگا نہ کہ حکمًا لیکن اسباب کے مشابہ ہوگا جیسے "انتِ طالق غدًا" کہ یہ اسمًا علت ہے کیونکہ یہ حکم یعنی وقوع طلاق کے لئے موضوع ہے اور وقوع طلاق اسی کی طرف منسوب ہے اور معنًی علت ہے کیونکہ یہ کلام وقوع طلاق یعنی حکم کے اندر مؤثر ہے اور حکمًا اس لئے علت نہیں ہے کہ اس کا حکم فی الفور متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ غدًا تک مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ اسلئے ہے کہ اس کے اور حکم کے درمیان زمانہ ہے اور حکم وجودِ علت کی طرف منسوب نہیں ہے چنانچہ حکم طلاق وقتِ تکلم سے ثابت نہیں ہوگا بلکہ غد سے ثابت ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَمَعْنًى لِكَوْنِهٖ مُؤَثِّرًا فِيْ حُكْمِهٖ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمُوَاسَاةَ لٰكِنَّهٗ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النَّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهٗ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَا لَيْسَ بِحَادِثٍ بِهٖ وَاِلٰى مَا هُوَ شَبِيْهٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا كَانَ مُتَرَاخِيًا اِلٰى وَصْفٍ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهٖ اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ

هٰذِهِ الشُّبْهَةُ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّهُ لَا يَظْهَرُ وُجُوْبُ الزَّكٰوةِ فِىْ اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْبُيُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَهَ الْعِلَلَ وَكَانَ ذٰلِكَ اَصْلًا كَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِى التَّقْدِيْرِ حَتّٰى صَحَّ التَّعْجِيْلُ لٰكِنَّهُ يَصِيْرُ زَكٰوةً بَعْدَ الْحَوْلِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی زکوٰۃ کا نصاب سال کے شروع میں اسماً علت ہے کیونکہ نصاب زکوٰۃ زکوٰۃ واجب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور معنیً علت ہے اسلئے کہ نصاب، وجوبِ زکوٰۃ کے حکم میں مؤثر ہے کیونکہ غنا، ہمدردی کو واجب کرتا ہے لیکن اس کو صفتِ نماء کے ساتھ علت قرار دیدیا گیا پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ حکمِ نصاب ایسی چیز تک مؤخر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جو علل کے مشابہ ہے اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بذاتہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے اور اس نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ اول سال میں قطعی طور پر ظاہر نہ ہوگا۔ برخلاف ان بیوع کے جن کو ہم ذکر کرچکے ہیں اور جب نصاب علل کے ساتھ مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیرِ شرع کے اعتبار سے وجوبِ زکوٰۃ ابتداء ہی سے ثابت ہوگا۔ حتیٰ کہ تعجیل صحیح ہے لیکن یہ حول کے بعد زکوٰۃ ہوجائیگی۔

تشریح مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جسطرح عقدِ اجارہ اور بیرونہ ایجاب جو وقت کیطرف منسوب ہو اسماً اور معنیً علت ہوتا ہے نہ کہ حکماً اور یہ علت اسباب کے مشابہ ہے اسی طرح سال کے شروع میں یعنی حولانِ حول سے پہلے نصاب زکوٰۃ اسماً اور معناً علت ہے اور حکماً علت نہیں ہے اور یہ علت اسباب کے مشابہ ہے۔ نصاب زکوٰۃ اسماً تو اس لئے علت ہے کہ نصاب شرعاً وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ نصاب کیطرف منسوب ہوتا ہے اور معنیً اسلئے علت ہے کہ نصاب، حکم یعنی وجوب زکوٰۃ میں مؤثر ہے کیونکہ غنا (مالداری) فقراء پر احسان کا باعث ہے اور بقدر نصاب مال کا مالک ہونے سے غناء حاصل ہوتا ہے لہٰذا نصاب، فقراء پر اس احسان کا موجب ہوگا جو احسان ادائے زکوٰۃ کی صورت میں متحقق ہوتا ہے۔ الحاصل نصاب وجوبِ زکوٰۃ میں مؤثر ہے۔ اور نصاب حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ نصاب کو مطلقاً علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ صفت نماء کے ساتھ علت قرار دیا گیا ہے یعنی نصاب میں اگر وصف نماء ہوگا تو نصاب وجوبِ زکوٰۃ کی علت بنیگا ورنہ نہیں۔ اور اس وصف نماء کا قائم مقام حولانِ حول ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے "لا زکوٰۃ فی مالٍ حتی یحول علیہ الحول" اور یہ ایسا ہے جیسا کہ قصر کے سلسلے میں سفر کو مشقت کے قائم مقام کردیا گیا ہے۔ الحاصل نصاب وصفِ نماء کے ساتھ علت ہے اور وصف نماء کے قائم مقام حولانِ حول ہے لہٰذا نصاب حولانِ حول کے ساتھ علت کاملہ ہوگا اور جب نصاب حولانِ حول کے ساتھ علت کاملہ ہے تو زکوٰۃ کا وجوب حولانِ حول کے بعد ثابت ہوگا اور جب ایسا ہے تو حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجودِ نماء

یعنی حولان حول تک مؤخر ہوا اور حکم جب علت سے مؤخر ہوتا ہے تو وہ علت حکماً علت نہیں ہوتی ہے لہذا نصاب بھی حکماً علت نہ ہوگا۔ اور نصاب، علت مشابہ بالاسباب اس لئے ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ وجود نماء تک مؤخر ہے اور وصف نماء علت حقیقیہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وصف نماء، وصف غیر مستقل ہے اور وصف غیر مستقل علت حقیقیہ نہیں ہوتا۔ الغرض جب نصاب یعنی علت اور اس کے حکم کے درمیان وجود نماء (حولان حول) تک کا زمانہ پایا گیا اور حکم (وجوب زکوٰۃ) وجود علت یعنی نصاب کے موجود ہونے کے وقت کی طرف منسوب بھی نہیں ہے کہ نصاب موجود ہوتے ہی زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہو تو یہ علت اسباب کے مشابہ ہوگی کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ علت مشابہ بالسبب وہ ہی کہلاتی ہے جس کے اور اس کے حکم کے درمیان زمانہ ہو اور حکم وجودِ علت کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوتا ہو۔ ہاں حکم اگر نماء تک مؤخر نہ ہوتا تو نصاب بغیر مشابہت بالسبب کے علت ہوتا اور اگر نماء حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب محض ہوتا علت نہ ہوتا لیکن جب حکم نماء تک مؤخر بھی ہے اور نماء حقیقی علت بھی نہیں ہے تو نصاب، علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

الاتری انہ الخ سے مصنف نے نصاب کے علت مشابہ بالاسباب ہونے کی دو وجہیں بیان فرمائی ہیں جن کا خلاصہ احقر پہلے ہی بیان کر چکا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علت (نصاب) کا حکم (وجوب زکوٰۃ) ایسی چیز کے موجود ہونے تک مؤخر ہے جو چیز علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آئی ہے یعنی حکم، نماء کے موجود ہونے تک مؤخر ہے۔ چنانچہ جب تک نماء ثابت نہ ہوگا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ بھی ثابت نہ ہوگا اور نماء، علت (نصاب) کی وجہ سے بھی ثابت نہیں ہوا کیونکہ نماء حقیقی (مال زکوٰۃ میں اضافہ) اور نماء حکمی (حولان حول) نفس نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نماء حقیقی عملِ تجارت سے ثابت ہوتا ہے اور نماءِ حکمی باری تعالیٰ کی کاریگری سے ثابت ہوتا ہے۔ بہرحال حکم جب علت سے مؤخر ہوگیا اور ایسی چیز تک مؤخر ہوگیا جو علت کی وجہ سے وجود میں نہیں آتی ہے تو علت (نصاب) اور حکم (وجوب زکوٰۃ) کے درمیان ایک امرِ منفصل (نماء) کے ذریعہ فصل ہوگیا اور یہ امر منفصل یعنی نماء علتِ مستقلہ بھی نہیں ہے تو نصاب علت مشابہ بالسبب ہوگا کیونکہ نماء اگر علت مستقلہ ہوتی تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ سبب حقیقی کے مشابہ ہوگا۔

والی ما ہو شبیہ بالعلل سے دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصاب کا حکم یعنی وجوبِ زکوٰۃ نماء تک مؤخر ہے اور نماء وصف غیر مستقل ہونے کی وجہ سے علت مستقلہ نہیں ہے بلکہ علت کے مشابہ ہے اور جب ایسا ہے تو نصاب مشابہ بالسبب ہوگا اسلئے کہ نماء اگر علت مستقلہ اور علت حقیقیہ ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اسلئے نصاب سبب حقیقی نہ ہوگا بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں وجہیں ایک ہیں صرف انداز بدلا ہوا ہے ورنہ بات ایک ہی ہے۔

ولما کان متراخیا الخ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصاب اور اس کے حکم کے درمیان

جو نماء ہے جب وہ علتِ حقیقیہ نہیں ہے تو نصاب دو باتوں کے درمیان متردد ہوگیا ایک یہ کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہو دوم یہ کہ وہ سبب مشابہ بالعلت ہو اسلئے کہ نماء اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب، سبب محض ہوتا اور اگر نماء نہ حقیقی علت ہوتا اور نہ علت کے مشابہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علت حقیقیہ ہوتا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نماء حقیقی علت تو نہیں ہے لیکن علت کے مشابہ ضرور ہے۔ پس نماء کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب، علت کے مشابہ ہوگا اور نماء کے مشابہ بالعلت ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا اور جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا گیا اور سبب مشابہ بالعلت کیوں نہیں کہا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ حکم (وجوب زکوٰۃ) چونکہ وصف غیر مستقل یعنی نماء تک مؤخر ہے اسلئے نصاب علت کے مشابہ ہے کیونکہ اگر نماء وصف مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوتا مگر چونکہ نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے اسلئے وہ سبب حقیقی نہ ہوگا اور جب سبب حقیقی نہیں ہے تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوگا اور یہ مشابہت، مشابہت بالسبب کے مقابلہ میں قوی ہے کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے یعنی نصاب علت کے مشابہ ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور سبب کے مشابہ ہے نماء پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے اور نماء وصف اور تابع ہے پس اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا گیا اور سبب مشابہ بالعلت قرار نہیں دیا گیا ہے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ نصاب جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ علت مشابہ بالسبب ہے اس کا حکم یہ ہے کہ زکوٰۃ شروع سال میں بطریق قطع واجب نہ ہوگی بلکہ بطریق جواز واجب ہوگی یعنی شروع سال میں زکوٰۃ کا ادا کرنا جائز ہے چنانچہ اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو واجب ادا ہو جائیگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب چونکہ وصف نماء تک مؤخر ہے اسلئے شروع سال میں وصف نماء کے فوت ہونے کی وجہ سے بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ علتِ موصوفہ، بغیر وصف کے عمل نہیں کرتی ہے مگر چونکہ اصل علت یعنی نصاب شروع سال میں موجود ہے اسلئے شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے وجوب زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار ہے کہ یہاں ملک کی علت بیع اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے مگر مالک کا حق اور خیار شرط ثبوت حکم سے مانع ہیں لیکن جب مالک کے اجازت دینے اور خیار ساقط کرنے سے مانع زائل ہو جائے گا تو حکم (ملک) عقد کے وقت سے ہی ثابت ہوگا۔ اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور نصاب کا علت کے مشابہ ہونا یعنی نصاب کا علت ہونا ہی اصل ہے اسلئے تقدیر شرع میں زکوٰۃ کا وجوب اصل یعنی ابتداء ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کیطرف، منسوب ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر شروع سال میں زکوٰۃ ادا کر دی گئی تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا کیونکہ اصل علت (نصاب) موجود ہے لیکن یہ ادا کردہ رقم حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ قرار پائے گی کیونکہ شروع سال میں علت کا وصف (نماء) موجود نہیں ہے۔

(فائدہ) امام شافعی رح کے نزدیک نصاب چونکہ حولانِ حول اور وصفِ نماء متحقق ہونے سے پہلے ہی علتِ کاملہ ہے اسلئے وہ نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار نہیں دیتے بلکہ علتِ محض قرار دیتے ہیں اور شروع

ہی سال میں بطریق قطع زکوٰۃ واجب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحب نصاب کی آسانی کیلئے مشروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائیگا اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نصاب حولانِ حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوٰۃ ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّةٌ لِتَغَيُّرِ الْاَحْكَامِ اِسْمًا وَمَعْنًى اِلَّا اَنَّ حُكْمَهٗ يَثْبُتُ بِهٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَهَ الْاَسْبَابَ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ وَهُوَ عِلَّةٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَهٰذَا اَشْبَهُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی مرض الموت تغیرِ احکام کی اسمًا ومعنًی علت ہے مگر اس کا حکم مرض الموت کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا پس اس اعتبار سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوا۔ اور یہ مرض حقیقت میں علت ہے اور یہ مرض نصاب کی بہ نسبت علل کے زیادہ مشابہ ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیر احکام کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے یعنی جس طرح نصاب اپنے حکم کے لئے اسمًا اور معنًا علت ہے اور حکمًا علت نہیں ہے اسی طرح مرض الموت تغیر احکام کے لئے اسمًا اور معنًی علت ہے اور حکمًا علت نہیں ہے۔ تغیر احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ تبرعات کا حق ہوتا ہے لیکن مرض الموت کی وجہ سے اس کے مال کے ساتھ چونکہ وارثین کا حق متعلق ہوجاتا ہے اسلئے ثلث مال سے زیادہ میں اس کے تبرع کا حق باطل ہوجاتا ہے الحاصل مرض الموت سے پہلے انسان کو تصرفات اور تبرعات کا حق تھا اور مرض الموت میں اس کا یہ حق باطل ہوجاتا ہے بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرض الموت، تغیر احکام کے لئے علت ہے اسمًا تو اسلئے علت ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق اور اباحت سے حجر اور ممانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور معنًی اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث مال سے زائد مال میں تصرفات سے روکنے میں مؤثر ہے جیساکہ سعد بن مالک کی حدیث میں ارشادِ نبوی ہے، "تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ" الحدیث۔ تیرا اپنے وارثین کو مالدار بناکر چھوڑدینا انکو تنگدست بناکر چھوڑنے سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ مرض الموت میں تو اس مال میں تصرف کرنے سے باز رہ جس مال کے ساتھ تیرے وارثین کا حق متعلق ہوچکا ہے۔ اور حکمًا علت اس لئے نہیں ہے کہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا مرض کی وجہ سے موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہیکہ مرض الموت کا جو حکم ہے یعنی تصرفات سے رکنا وہ فی الحال ثابت نہیں ہے بلکہ اس بات تک مؤخر رہے گا کہ وہ مرض موت کے ساتھ متصل ہوجائے یعنی اگر اسی مرض میں وہ شخص مرگیا تو یہ حکم ثابت ہوگا

ورنہ نہیں۔ الغرض مرض الموت کا حکم اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور حکم کے مؤخر ہونے کی صورت میں اس کی علت چونکہ حکماً علت نہیں ہوتی اسلئے مرض الموت بھی تصرفات سے رُکنے کے لئے حکماً علت نہ ہوگا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حکم اگر کسی چیز تک مؤخر ہو اور وہ چیز خود علت مستقلہ نہ ہو تو اس حکم کی علت مشابہ بالسبب ہوتی ہے پس یہاں بھی مرض الموت کا حکم (تصرفات سے رکنا) چونکہ وصفِ اتصالِ مرض بالموت تک مؤخر ہے اور یہ وصفِ اتصال خود علتِ مستقلہ نہیں ہے اس لئے مرض الموت، علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

"وہو علۃ فی الحقیقۃ" سے مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت اسباب کے قبیلہ سے نہیں ہے بلکہ علل کے قبیلے سے ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مرض الموت علت حقیقیہ ہے کیونکہ علتِ حقیقیہ وہ ہوتی ہے جو اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہو حالانکہ مرض الموت اسماً اور معنیً تو علت ہے لیکن حکماً علت نہیں ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ مرض الموت کو علت کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے بمقابلہ نصاب کے یعنی مرض الموت کا علت ہونا قوی ہے اور نصاب کا علت ہونا اتنا قوی نہیں ہے اسلئے کہ مرض الموت کا حکم جس چیز (اتصال) تک مؤخر ہے وہ چیز یعنی اتصالِ مرض بالموت اسی مرض کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے برخلاف وصف نماء کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا ہے پس جب وصف اتصال اس مرض سے ثابت ہوا ہے تو گویا مرض الموت کا حکم امر آخر تک موخر نہ ہوا برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امر آخر یعنی وصف نماء تک مؤخر ہے اسی وجہ سے مرض الموت کا حکم کی علت ہونا نصاب کی بہ نسبت اقوی ہے

وَكَذٰلِكَ شِرَاءُ الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ لٰكِنْ بِوَاسِطَةٍ هِيَ مِنْ مُوْجَبَاتِ الشِّرٰى وَهُوَ الْمِلْكُ فَكَانَ عِلَّةً يُشْبِهُ السَّبَبَ كَالرَّمْيِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی قریبی رشتہ دار کو خریدنا آزادی کی علت ہے لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شراء کے مُوجَبات میں سے ہے اور وہ موجَب ملک ہے پس شراءِ قریب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھینکنا۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح نصاب علت مشابہ بالسبب ہے اسی طرح شراء قریب عتق کی علت ہے اور سبب کے مشابہ ہے۔ شراء قریب عتق کی علت تو اسلئے ہے کہ شراء علت ہے ملک کی اور قریبی رشتہ دار کی ملکیت علت ہے آزادی کی کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" یعنی جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہوا وہ اس پر آزاد ہوگیا۔ پس ملک کے واسطے عتق شراء کی طرف منسوب ہوگا اور شراء ملک کے واسطہ سے عتق کی علت ہوگا اور علت (شراء) اور حکم (عتق) کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے اور شراء کی وجہ سے عتق اس پر موقوف ہے اس لئے شراء علت محض نہ ہوگی بلکہ علت مشابہ

بالسبب ہوگی۔ جیسا کہ رمی (تیر پھینکنا) قتل کی علت ہے لیکن علت کے مشابہ ہے کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل، مرمیٰ الیہ تک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے۔ حتیٰ کہ قصاص محض رمی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ مرمیٰ الیہ میں گھسنے اور اس کو زخمی کر دینے سے واجب ہوتا ہے پس رمی اور قتل کے درمیان چونکہ واسطہ ہے اسلئے رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ بالسبب ہوگی۔ مگر رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ چونکہ رمی ہی کی وجہ سے وجود میں آیا ہے اسلئے رمی کا علت ہونا نصاب کی بہ نسبت زیادہ قوی ہوگا جیسا کہ مرض الموت کا علت ہونا زیادہ قوی ہے۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ لِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ ثَبَتَ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰوا لِاَنَّ فِي الرِّبٰوا النَّسِيْئَةِ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو حکماً علت ہوگا کیونکہ حکم اس آخر کی طرف مضاف ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اول پر راجح ہے آخر کے پاس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اور معنیً علت ہوگا اسلئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے اور اول کے لئے علل کے ساتھ مشابہت ہے حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ نساء (ادھار) کی حرمت علت ربا کے دو وصفوں میں سے ایک وصف سے ثابت ہو جائے گی کیونکہ ربا کے اندر نساء فضل اور زیادتی کے مشابہ ہے لہٰذا یہ شبہۃ العلت سے ثابت ہو جائے گا۔

تشریح اس عبارت میں مصنف حسامی علت کی سات قسموں میں سے اس قسم کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں جو معنیً اور حکماً تو علت ہو لیکن اسماً علت نہ ہو۔ مثال کی تشریح سے پہلے آپ یہ اصول ذہن نشین فرمالیں کہ اگر حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی دو وصفوں کا مجموعہ علت ہو لیکن ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے پایا گیا اور دوسرا وصف بعد میں پایا گیا تو دوسرا وصف جو بعد میں پایا گیا ہے وہ حکماً بھی علت ہوگا اور معنیً بھی علت ہوگا لیکن اسماً علت نہ ہوگا اور وصف اول صرف معنیً علت ہوگا اسماً اور حکماً علت نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں وصفوں کا مجموعہ ایک ساتھ موجود ہو تو وہ مجموعہ اسماً، معنیً اور حکماً تینوں اعتبار سے علت ہوگا۔ مثلاً قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے پس ان دونوں وصفوں میں سے اگر قرابت پہلے اور ملک بعد میں پائی گئی اس طور پر کہ ایک شخص نے اپنے کسی ذی رحم محرم غلام کو خرید لیا تو اس صورت میں ملک، عتق کی حکماً بھی علت ہوگی اور معنیً بھی لیکن اسماً علت نہ ہوگی اور قرابت صرف معنیً علت ہوگی اسماً اور حکماً علت نہ ہوگی ملک حکماً تو اسلئے علت ہوگی کہ عتق ملک کے بعد ہی ثابت ہوا ہے یعنی جب مشتری مالک ہوا اسی وقت غلام آزاد ہوگیا۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ

حکم جس کے بعد فی الفور ثابت ہوگا وہی حکماً علت ہوگا۔ پس ملک کا حال بھی چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے ملک، عتق کی حکماً علت ہوگی اور ملک معنیً اسلئے علت ہے کہ ملک، عتق کے اندر مؤثر ہے اور مؤثر ہی کا نام معنیً علت ہے لہٰذا ملک معنیً بھی علت ہوگی اور ملک کا اسماً علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ صرف ملک، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے اور قرابت جو وصف اول ہے وہ معنیً تو اس لئے علت ہے کہ وہ بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو یعنی ہم نے قرابت اور ملک دونوں کو مؤثر فرض کیا ہے لہٰذا قرابت جب عتق کے اندر مؤثر ہے تو قرابت بھی عتق کے لئے معنیً علت ہوگی۔ اور قرابت اسماً علت اسلئے نہیں ہے کہ صرف قرابت، عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ موضوع ہے اور حکماً علت اسلئے نہیں ہے کہ قرابت کے بعد فی الفور حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ ملک پر موقوف رہتا ہے۔ اور اگر قرابت بعد میں پائی گئی اور ملک پہلے پائی گئی تو اس صورت میں قرابت معنیً اور حکماً علت ہوگی لیکن اسماً علت نہ ہوگی اور ملک صرف معنیً علت ہوگی اسماً اور حکماً علت نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے مجہول النسب غلام خریدا پھر غلام نے دعوی کیا کہ میں اس مشتری کا بیٹا ہوں اور بیّنہ سے ثابت کر دیا تو یہ قرابت عتق کی حکماً علت ہوگی کیونکہ عتق کا حکم اس قرابت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ثابت ہوا ہے اور قرابت معنیً بھی علت ہے کیونکہ قرابت بھی حکم (عتق) میں مؤثر ہے لیکن اسماً علت نہیں ہے اسلئے کہ صرف قرابت عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ قرابت اور ملک کا مجموعہ موضوع ہے اور اس صورت میں ملک صرف معنیً علت ہے اسلئے کہ ملک بھی عتق کے اندر مؤثر ہے جیسا کہ فرض کیا گیا ہے اور حکماً علت اس لئے نہیں ہے کہ ملک کے فوراً بعد عتق نہیں پایا گیا بلکہ قرابت ثابت ہونے کے بعد عتق پایا گیا ہے اور اسماً علت نہ ہونا اس لئے ہے کہ ملک عتق کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ ملک اور قرابت کا مجموعہ موضوع ہے۔

الحاصل اس مثال سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر دو مؤثر وصفوں کے ساتھ کسی حکم کا تعلق ہو اور ان دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پہلے وجود میں آیا ہو اور دوسرا وصف بعد میں وجود میں آیا ہو تو وصفِ مؤخر حکماً اور معناً دونوں اعتبار سے علت ہوگا اور وصف اول صرف معناً علت ہوگا یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا۔ وصف مؤخر حکماً تو اسلئے علت ہوگا کہ حکم چونکہ وصف مؤخر کے موجود ہونے پر ہی موجود ہوتا ہے اور وصفِ اول کے موجود ہونے پر موجود نہیں ہوتا ہے اس لئے وصفِ مؤخر، وصفِ اول کی بہ نسبت راجح ہوگا اور وصفِ مؤخر کے راجح ہونے کی وجہ سے ہی اس کی طرف حکم منسوب ہوگا اور حکم جس وصف کی طرف منسوب ہوتا ہے وہ وصف اس حکم کی حکماً علت ہوتا ہے لہٰذا وصف مؤخر جس کی طرف حکم مضاف ہے وہ اس حکم کی حکماً علت ہوگا اور وصفِ مؤخر معناً علت اس لئے ہے کہ حکم کے اندر وصف مؤخر ہی مؤثر ہے اور رہا وصف اول تو وہ معناً علت ہے کیوں کہ وصف اول بھی حکم کے اندر مؤثر ہے اور علت کے دو رکنوں میں سے ایک رکن ہے۔ بہرحال وصف اول جب علت کے دو ارکان میں سے ایک رکن ہے اور حکم کے اندر مؤثر ہے تو وصف اول بھی علت کے مشابہ ہوگا۔ سبب محض اور حکم کے اندر غیر مؤثر نہ ہوگا اسلئے کہ وصف اول کو اگر بالکل غیر مؤثر قرار دیدیا گیا تو صرف وصف مؤخر کا

علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ علت دونوں کا مجموعہ ہے صرف وصفِ مؤخر علت نہیں ہے۔ اب آپ مذکورہ اصول ذہن میں رکھ کر فاضل مصنف رح کی ذکر کردہ مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حقیقی ربا کی علت دو وصفوں یعنی قدر اور جنس کا مجموعہ ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک صاع گندم، دو صاع گندم کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں ربا الفضل (کی زیادتی) اور ربا النسیئہ (ادھار) دونوں حرام ہوں گے اور قدر و جنس کا مجموعہ ربا کی علت حقیقیہ اور علت کاملہ ہوگا یعنی یہ مجموعہ اسماً بھی علت ہوگا اسلئے کہ مجموعہ حرمتِ ربا کے لئے موضوع ہے اور حرمت ربا اسی کی طرف منسوب ہے اور معناً بھی علت ہے اسلئے کہ یہ مجموعہ، حکم یعنی حرمت ربا میں مؤثر ہے اور حکماً بھی علت ہے کیونکہ اس مجموعہ کے موجود ہوتے ہی حکم یعنی حرمت ربا متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر دونوں وصفوں میں سے ایک وصف پایا گیا تو اس سے ربا النسیئہ کی حرمت ثابت ہو جائے گی اگرچہ ربا الفضل کی حرمت ثابت نہیں ہوتی چنانچہ اگر ہروی کپڑے کو ہروی کپڑے کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو جنس موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر جو کو گندم کے عوض سلم کے طور پر فروخت کیا تو قدر (کیلی) موجود ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ربا النسیئہ میں اگرچہ حقیقتاً ربا اور فضل نہیں ہے لیکن شبہۃ الفضل موجود ہے اس طور پر کہ نقد اور ادھار کے تفاوت سے ثمن متفاوت ہو جاتا ہے چنانچہ ثمن اگر نقد ہو تو بالعموم کم ہوتا ہے اور اگر ادھار ہو تو زیادہ ہوتا ہے پس جب ربا النسیئہ حقیقۃً فضل اور ربا نہیں ہے بلکہ شبہۃ الفضل اور شبہۃ الربا ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے حقیقی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ شبہۃ العلت یعنی ان دو وصفوں میں سے ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا اسلئے کہ دونوں وصفوں کا مجموعہ اگر حقیقی علت ہے تو ان دونوں میں سے ایک وصف علت کے مشابہ ہے جس کو شبہۃ العلت کہا گیا ہے پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے حقیقی اور قوی درجہ کی علت یعنی دونوں وصفوں کے مجموعہ کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور ربا النسیئہ جو شبہۃ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے اس کی حرمت ثابت کرنے کے لئے شبہۃ العلت اور ضعیف درجہ کی علت یعنی ایک وصف کا موجود ہونا بھی کافی ہوگا۔

وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنًى فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمَشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَ الثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِي الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتِنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِي الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ۔

ترجمہ: اور سفر رخصت کی علت ہے اسمًا اور حکمًا نہ کہ معنًی اسلئے کہ مؤثر مشقت ہے لیکن آسانی کے لئے سبب کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شے کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے ان میں سے ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے جیسے سفر اور مرض میں اور ثانی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے جیسا کہ محبت کی خبر میں کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا ہے شوہر کے قول ان احببتنی فانت طالق میں اور جیسے طہر میں کہ اسکو اباحت طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے علت کی اس قسم کی مثال ذکر فرمائی ہے جو اسمًا بھی علت ہو اور حکمًا بھی علت ہو لیکن معنًا علت نہ ہو مثلاً سفر، رخصت کی اسمًا بھی علت ہے اور حکمًا بھی۔ اسمًا تو اسلئے ہے کہ شریعت میں رخصت کو سفر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "القصر رخصۃ السفر" یعنی نماز میں قصر سفر کی رخصت ہے اور حکمًا اسلئے علت ہے کہ حکم یعنی رخصت نفس سفر سے بلا کسی تاخیر کے ثابت ہو جاتی ہے اور معنًا علت نہ ہونا اسلئے ہے کہ رخصت میں سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ مشقت مؤثر ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے اشارہ کیا ہے "یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ"۔ بہرحال مؤثر تو مشقت ہے لیکن سبب مشقت یعنی سفر کو بندوں کی آسانی کے پیش نظر مشقت کے قائم مقام قرار دیکر سفر کو علت رخصت قرار دیدیا گیا کیونکہ سفر بالعموم مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

اس مثال کے ذیل میں چونکہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کا ذکر آگیا ہے اس لئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ ایک شے کو دوسری شے کے قائم مقام کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جائے یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا جائے جیسے سفر اور مرض میں ہے کہ سفر مشقت کا سبب داعی ہے اور اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اسی طرح مرض ہے کہ مرض، تلف اور ازدیاد مرض کا سبب داعی ہے یعنی مرض کی وجہ سے مریض آدمی مر بھی سکتا ہے اور اس کے مرض میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے مگر یہ دونوں باتیں امور باطنہ میں سے ہیں اس لئے ان کے اعتبار کو ساقط کر کے نفس مرض کو تلف اور ازدیاد کے قائم مقام قرار دیکر رخصت کا حکم اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ رخصت کی علت مرض ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جائے جیسے شوہر کے قول "ان احببتنی فانت طالق" میں عورت کے محبت کی خبر دینے کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو مجھ سے محبت کریگی تو تو مطلقہ ہے۔ اس نے کہا میں تجھ سے محبت کرتی ہوں پس اس خبر کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ محبت کا تعلق انسان کے دل سے ہے بغیر کلام کے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے لہذا محبت کی خبر جو دلیل محبت ہے اس کو محبت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر طلاق کا حکم لگا دیا گیا۔ دوسری مثال جیسے طہر جو جماع سے خالی ہو اس کو حاجت طلاق کے قائم مقام ٹھہرا کر اس طہر میں طلاق کو مباح کر دیا گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلاق مباح ہونے کے باوجود امر ممنوع ہے یعنی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے لیکن اگر حقوق نکاح ادا

کرنے سے عاجز ہوجائے تو مزدور کا اس کی اجازت ہے مگر یہ مزدورت چونکہ امر باطن ہے اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے اس لئے اس کی دلیل کو (یعنی ایسا زمانہ جس میں عورت کی طرف مرد کی رغبت ہوتی ہے اور وہ زمانہ ایسا طہر ہے جو جماع سے خالی ہو) آسانی کے لئے حاجت اور ضرورت کے قائم مقام قرار دیکر حکم، دلیل پر لگا دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ ایسے طہر میں جو جماع سے خالی ہو طلاق دینا بلا کسی قباحت کے مشروع ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ الْحُكْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهٗ لَا وُجُوْبًا بِهٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ يُوْجَدُ بِقَوْلِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهٖ۔

ترجمہ اور بہرحال شرط سو وہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجود کے اعتبار سے حکم منسوب کیا جاتا ہے اس چیز کے موجود ہونے کے وقت۔ اس کی وجہ سے حکم کا وجوب نہ ہوتا ہو پس طلاق جو دخول دار پر معلق ہے وہ دخول دار کے وقت شوہر کے قول "انتِ طالق" کی وجہ سے موجود ہوگی نہ کہ دخولِ دار کی وجہ

تشریح متعلقاتِ احکام کی تیسری قسم شرط ہے، لغت میں شرط علامت کو کہتے ہیں چنانچہ "اشراط الساعة" یعنی علاماتِ قیامت اسی سے ماخوذ ہے۔ اور اصطلاحِ شرع میں شرط وہ ہے جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو وجوبِ حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ مصنف نے "عما یضاف الیہ الحکم" کی قید کے ذریعہ سبب اور علامت سے احتراز کیا ہے، کیونکہ ان دونوں کی طرف حکم نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوباً اور "لا وجوباً" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کیطرف اگرچہ وجودِ حکم منسوب نہیں ہوتا ہے لیکن وجوبِ حکم منسوب ہوتا ہے۔ بہرحال شرط وہ ہے جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہوتا ہو یعنی جب شرط موجود ہو تو حکم موجود ہو اور اس کی طرف وجوبِ حکم منسوب نہ ہوتا ہو۔ بقول صاحب نور الانوار اس شرط کی پانچ قسمیں ہیں (۱) شرطِ محض (۲) ایسی شرط جو علت کے حکم میں ہو (۳) ایسی شرط جو سبب کے حکم میں ہو (۴) مجازاً شرط ہو یعنی اسماً اور معناً شرط ہو لیکن حکماً شرط نہ ہو (۵) ایسی شرط جو علامت کے مشابہ ہو۔ شرطِ محض کا مطلب یہ ہے کہ حکم میں اس کی کوئی تاثیر نہ ہو بلکہ علت کا وجود اس پر موقوف ہو جیسے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق"۔ اس مثال میں طلاق کا وجود دخول دار کی طرف منسوب ہے یعنی جب دخول دار موجود ہوگا تو طلاق موجود اور واقع ہوگی اور طلاق کا وجوب دخولِ دار کیطرف منسوب نہیں ہے یعنی طلاق، دخول دار کی وجہ سے واجب اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ شوہر کے قول انتِ طالق کی وجہ سے واجب اور ثابت ہوئی ہے۔ بہرحال دخولِ دار کی طرف جب وجودِ طلاق منسوب ہے اور وجوب منسوب نہیں ہے تو دخولِ دار طلاق کے لئے شرط ہوگا سبب یا علت یا علامت نہ ہوگا۔

وَقَدْ يُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيقِ هُوَ شَرْطٌ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوطِ وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْأَرْضَ كَانَتْ مُسْكَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ إِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ أَنَّهُ شَرْطٌ وَلٰكِنَّ الْعِلَّةَ لَيْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُكْمِ لِأَنَّ الثِّقْلَ أَمْرٌ طَبْعِيٌّ لَا تَعَدِّيَ فِيهِ وَالْمَشْيُ مُبَاحٌ بِلَا شُبْهَةٍ فَلَمْ يَصْلُحْ أَنْ يُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ وَإِذَا لَمْ يُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنَ الْوُجُودِ أُقِيمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِي ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْأَمْوَالِ جَمِيعًا۔

ترجمہ: اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا اور یہ حقیقت میں شرط ہے کیونکہ ثقل سقوط کی علت ہے اور مشی سبب محض ہے لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے لہذا کھودنا مانع کو دور کرنا ہوا۔ پس ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے جس میں کوئی تعدّی نہیں ہے۔ اور مشی (چلنا) بلا شبہ مباح ہے لہذا وہ ثقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور جب وہ چیز جو علت ہے شرط کے معارض نہیں ہے اور شرط علل کے مشابہ ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو جان اور مال دونوں کے ضمان میں شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شرط کی دوسری قسم بیان فرمائی ہے یعنی ایسی شرط جو علت کے قائمقام اور علت کے حکم میں ہو یعنی علت کی طرح اس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور اس کے مرتکب پر ضمان واجب ہو جیسے غیر مملوکہ راستہ میں کنواں کھودنا یعنی ایک شخص نے اپنی غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا اور پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر کر مر گیا تو یہ کھودنے والا دیت کا ضامن ہوگا یعنی اس پر ضمان دیت واجب ہوگا اسلئے کہ کنواں کھودنا گرنے کی شرط ہے اور گرنے والے کا وہاں تک چل کر جانا سببِ محض ہے اور گرنے والے کے بدن کا بوجھ گر کر مرنے کی علت ہے کیونکہ وزنی اور بھاری چیز کی کشش طبعًا نیچے کی طرف ہوتی ہے لیکن زمین اس کے نیچے جانے سے مانع اور روک بنی ہوئی تھی۔ پس کنواں کھودنا گویا مانع کو دور کرنا ہے اور مانع کا دور ہو جانا شرط کے قبیل سے ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنواں کھودنا شرط ہے لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بقول آپ کے گرنے والے کے مرنے اور ہلاک ہونے کی علت اس کا ثقل اور بوجھ ہے اور کنواں کھودنا اس کی شرط ہے لہذا حکم یعنی.... ہلاک ہو جانا ثقل کی طرف منسوب ہونا چاہئے کھودنے کی طرف منسوب نہ ہونا چاہئے اور اس پر ضمانِ دیت واجب نہ ہونا چاہئے حالانکہ ضمان دیت مرتکبِ شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی واجب ہوتا ہے۔

ولکن العلۃ لیست بصالحۃ الخ سے اسی سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علت یعنی ثقل اس

بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے کیونکہ ثقل امر طبعی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا فرمایا ہے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے اور ضمان دیت ضمان عدوان ہے لہذا ایسی چیز کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا جس چیز میں عدوان اور تعدی نہ ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ علت (ثقل) حکم (وجوب ضمان کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور جب علت غیر صالح ہو تو اس کی طرف حکم کیسے منسوب کیا جاسکتا ہے۔ بہرحال یہاں ضمانِ دیت کا حکم علت کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ پھر سوال ہوگا کہ چلئے یہ بات تسلیم ہے کہ علت، اضافتِ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن جب سبب یعنی مشی (چلنا) موجود ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہونا چاہیئے۔ کیونکہ سبب، شرط کی بہ نسبت علت سے زیادہ قریب ہے لہذا علت کیطرف نسبت متعذر ہونے کے بعد سبب یعنی مشی کیطرف نسبت ہونی چاہیئے تھی اور ضمانِ دیت کا وجوب ماشی پر ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مرتکب شرط پر۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مشی ایک مباح چیز ہے اور اس کے مباح ہونے میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور ضمان دیت ضمانِ جنایت ہے یعنی دیت واجب کی جاتی ہے جنایت کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اور مشی میں کوئی جنایت نہیں ہے لہذا مشی بھی اس بات کی صالح نہ ہوگی کہ اس کی طرف ضمانِ دیت کا حکم منسوب کیا جائے۔ الغرض حکم جب نہ علت کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور نہ سبب کی طرف تو وہ لامحالہ شرط کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ جب علت شرط کے معارض نہیں ہے اس طور پر کہ علت اضافتِ حکم کی صالح نہیں ہے اور شرط صالح ہے اور شرط ایک گونہ علت کے مشابہ بھی ہے اس طور پر کہ وجودِ حکم جس طرح علت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی طرح شرط کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔ بہرحال جب علت، شرط کے معارض بھی نہیں ہے اور شرط، علت کے مشابہ بھی ہے تو شرط کو جان و مال کے ضمان کے سلسلہ میں علت کے قائم مقام کر دیا گیا اور یہ کہہ دیا گیا کہ مرتکب شرط یعنی کنواں کھودنے والے پر ہی جان و مال کا ضمان واجب ہوگا۔ یعنی اگر کنوئیں میں گر کر کوئی مر گیا تو اس کی دیت واجب ہوگی اور اگر کوئی دوسری چیز گر کر تلف ہوگئی تو اس کا ضمان بالمال واجب ہوگا۔ یہ ذہن میں رہے کہ اس مرتکبِ شرط پر صرف ضمانِ محل واجب ہوگا یعنی گر کر مرنے کی صورت میں دیت واجب ہوگی اور فعلِ قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتکب شرط مرتکب قتل نہیں ہے۔ اسی طرح گر کر مرنے والا اگر اس کا مورث تھا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی اس وقت ہوتی ہے جب وارث اپنے مورث کے قتل کا مرتکب ہوا ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مشکیزہ کاٹ دیا اور اس کی وجہ سے اندر کا گھی بہہ گیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ مشکیزہ کو کاٹنا بہنے کی شرط ہے اور علت اس کا سیّال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قائم مقام ٹھہرا کر حکم ضمان شرط کی طرف منسوب کر دیا گیا۔

وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ فِىْ حُكْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْيَمِيْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِيْعًا بَعْدَ الْحُكْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْيَمِيْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ

ترجمہ اور جب علت صالح حکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ شرط اور یمین کے گواہوں نے جب حکم قاضی کے بعد رجوع کرلیا تو ضمان یمین کے گواہوں پر واجب ہوگا اس لئے کہ وہی علت کے گواہ ہیں۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ اگر علت اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے یعنی علت کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہو تو اس صورت میں شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی اور حکم شرط کیطرف منسوب نہ ہوگا بلکہ علت کی طرف منسوب ہوگا مثلاً قاضی کی عدالت میں دو آدمیوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار پر معلق کیا ہے اور یوں کہا ہے "ان دخلتِ الدار فانتِ طالق"۔ یہ دونوں گواہ یمین کے گواہ کہلائیں گے کیونکہ تعلیق یمین بغیر اللہ ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے پھر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ شرط پائی گئی یعنی خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوگئی یہ دونوں گواہ شرط کے گواہ کہلائیں گے۔ پس قاضی نے طلاق واقع ہونے کا فیصلہ کردیا اور شوہر پر مہر واجب کردیا۔ شوہر کے مہر ادا کرنے کے بعد شہودِ شرط اور شہودِ یمین دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو مہر کا ضمان صرف شہودِ یمین پر واجب ہوگا۔ شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ یمین وقوع طلاق اور لزوم مہر کی علت ہے اور یہ علت اس بات کی صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ ضمانِ مہر کے حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ لہٰذا ضمانِ مہر کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی ضمانِ مہر شہودِ یمین پر واجب ہوگا اور شہودِ شرط پر واجب نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ إِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُكْمُ السَّبَبِ كَشُهُوْدِ التَّخْيِيْرِ وَالْاِخْتِيَارِ إِذَا اجْتَمَعُوْا فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُكْمِ إِنَّ الضَّمَانَ عَلٰى شُهُوْدِ الْاِخْتِيَارِ لِأَنَّهُ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْيِيْرُ سَبَبٌ.

ترجمہ اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں جمع ہوجائیں تو سبب کا حکم ساقط ہوجائے گا جیسے تخییر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہوجائیں۔ پھر حکم کے بعد رجوع کریں تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا اسلئے کہ اختیار علت ہے اور تخییر سبب ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح شرط اور علت کے جمع ہونے کی صورت میں شرط ساقط ہوجاتی ہے اور حکم علت کیطرف منسوب ہوتا ہے بشرطیکہ علت اس کی صلاحیت رکھتی ہو اسی طرح علت اور سبب کے جمع ہونے کی صورت میں سبب ساقط الاعتبار ہوجائے گا اور حکم علت کی طرف منسوب ہوگا بشرطیکہ علت اس کی صالح ہو۔ مثلاً تخییر اور اختیار کے گواہ طلاق میں جمع ہوگئے یا عتاق میں پھر قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا۔ صورت اس کی یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی

کہ شاہد نے اپنی بیوی کو قبل الدخول طلاق کا اختیار دیا ہے اور یوں کہا ہے "اختاری نفسک" یہ کلام تخییر ہے اور طلاق کا سبب ہے۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی کہ عورت نے اسی مجلس میں اپنے آپ کو اختیار کر لیا ہے اور یوں کہا ہے "اخترت نفسی" یہ کلام اختیار ہے اور طلاق کی علت ہے۔ پھر قاضی نے طلاق کا فیصلہ کیا اور نصف مہر شوہر پر واجب کر دیا۔ حتیٰ کہ نصف مہر شوہر نے ادا بھی کر دیا پس اب اس کے بعد اگر دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو نصفِ مہر کا ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا کیوں کہ اختیار (عورت کا اخترت نفسی کہنا) علت ہے اور تخییر سبب ہے۔ اختیار علت اس لئے ہے کہ اختیار ہی کی وجہ سے شوہر پر مہر کا لزوم اور وجوب ثابت ہوا ہے اور تخییر سبب اس لئے ہے کہ تخییر، حکم یعنی وقوعِ طلاق اور لزومِ مہر تک مفضی ہے۔ پس یہاں علت چونکہ اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جائے اس لئے حکم علت کی طرف منسوب ہوگا سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور ضمانِ مہر مرتکب علت یعنی شہود اختیار پر واجب ہوگا نہ کہ شہود تخییر پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنے غلام کو عتاق کا اختیار دیا ہے اور "انت حر ان شئت" کہا ہے۔ اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ غلام نے اسی مجلس میں اختیار کر لیا ہے اور "قد شئت" کہا ہے پھر قاضی نے غلام آزاد ہونے کا فیصلہ دیدیا۔ اس کے بعد دونوں طرح کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا۔ تو غلام کی قیمت کا ضمان شہودِ اختیار پر واجب ہوگا شہود تخییر پر نہیں۔ یعنی ان پر ضمان واجب ہوگا جنھوں نے یہ گواہی دی ہے کہ غلام نے اسی مجلس میں "قد شئت" کہا ہے کیونکہ علت کے مرتکب یہی گواہ ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ سبب کی طرف۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِيُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ اِنَّهُ اَسْقَطَ نَفْسَهُ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهُ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهُ يَتَمَسَّكُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِيَةُ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَيُنْكِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَى الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا يُصَدَّقُ لِاَنَّهُ صَاحِبُ عِلَّةٍ

ترجمہ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا چنانچہ حافر نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے تو استحسانا حافر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ حافر اس چیز سے استدلال کرتا ہے جو اصل ہے اور اصل، علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور شرط کے خلیفہ ہونے کا منکر ہے۔ برخلاف اس کے جب جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ علتِ صالحہ کے ہوتے ہوئے حکم شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور کنواں کھودنے والے میں اختلاف ہوگیا اور حافر (کنواں کھودنے والے) نے کہا کہ مرنیوالا عمدًا اس کنویں میں گر کر مرا ہے اور ولی نے کہا کہ وہ بلا قصد

گرا ہے تو اس صورت میں استحساناً حافر کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ حافر کا قول اصل کے موافق ہے اور وہ اصل سے استدلال کر رہا ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ علت اس بات کی صالح ہو کہ اس کی طرف حکم مضاف ہو اور رہا شرط کا علت کا خلیفہ اور قائم مقام ہونا تو وہ خلافِ اصل ہے اور حافر اس کا منکر ہے بہرحال جب حافر نے دعویٰ کیا کہ وہ عمداً گرا ہے تو اس نے اصل سے استدلال کیا اور خلافِ اصل یعنی شرط کے خلیفہ ہونیکا انکار کیا ہے اور ولی نے خلافِ اصل سے استدلال کیا اور ایسی صورت میں اسی کا قول معتبر ہوتا ہے جو اصل سے استدلال کرے لہذا یہاں استحساناً (خلافِ قیاس) حافر کا قول معتبر ہوگا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولی کا قول معتبر ہو کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق ہے اسلئے کہ انسان عادتاً جان بوجھ کر اپنے آپ کو کنویں میں نہیں گراتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا گرنا بغیر عمد کے ہوگا اور بغیر عمد کے گرنا ایسی علت ہے جو حکم کا مضاف الیہ اور منسوب الیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے لہذا شرط یعنی کھودنے کو علت کے قائم مقام قرار دیکر حکم شرط کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رح کا پہلا قول یہی ہے لیکن ہم جواب دیں گے کہ بلاشبہ یہ بات ظاہر ہے مگر دوسرا ظاہر اس کے اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک بینا آدمی جو اپنے سامنے کنواں دیکھتا ہے وہ بغیر عمد کیسے گریگا لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ عمداً گرا ہوگا اور عمداً گرنا ایسی علت ہے جو صالحِ حکم ہے لہذا حکم (ہلاک ہونا) اسی کی طرف منسوب ہوگا اور شرط (کھودنے) کو علت کے قائم مقام بناکر اس کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ایک آدمی نے دوسرے کو زخم لگایا اور زخمی مرگیا پھر جارح اور مجروح کے ولی کے درمیان اختلاف ہوا حتی کہ جارح نے کہا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرا ہے میرے زخم لگانے سے نہیں مرا ہے اور ولی نے کہا کہ تیرے زخم لگانے سے مرا ہے تو اس صورت میں جارح کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ موت کی علت زخم کا لگنا ہے جو جارح سے صادر ہوا ہے اور وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ حکم یعنی موت کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ لہذا ضمان دیت جارح پر واجب ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ولی کا قول معتبر ہوگا نہ کہ جارح کا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى أَبَقَ لَمْ يَضْمَنْ لِأَنَّ حَلَّهُ شَرْطٌ فِي الْحَقِيْقَةِ وَلَهُ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا أَنَّهُ سَبَقَ الْإِبَاقَ الَّذِيْ هُوَ عِلَّةُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَأَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِأَنَّهُ قَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ أَرْسَلَ دَابَّةً فِي الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يَمْنَةً وَيَسْرَةً ثُمَّ أَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ إِلَّا أَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِي الْأَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جب کسی نے غلام کی بیڑی کھولدی حتی کہ غلام بھاگ گیا تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے کیونکہ

شرط اس اباق سے مقدم ہے جو تلف کی علت ہے پس سبب وہ ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو۔ پھر شرط سبب محض ہے کیونکہ اس پر وہ چیز پیش آتی ہے جو علت ہے بذاتہا قائم ہے۔ شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک آدمی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا تو چھوڑنے والا اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل اصل میں صاحبِ سبب ہے اور یہ صاحبِ شرط ہے جس کو مُسبِب قرار دیدیا گیا ہے۔

تشریح یہ مسئلہ بھی سابقہ اصول پر متفرع ہے یعنی اگر علت میں اس بات کی صلاحیت ہو کہ اس کی طرف حکم منسوب کیا جاسکتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا شرط اور سبب کی جانب منسوب نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے حامد کے غلام کی بیڑی کھولدی اور وہ غلام بھاگ گیا تو بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ بیڑی کھولنا درحقیقت شرط ہے اسلئے کہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی مگر جب اس کو کھول دیا گیا تو یہ مانع زائل ہوگیا اور زوالِ مانع کا نام ہی شرط ہے لہذا بیڑی کھولنا شرط ہوگا لیکن بیڑی کھولنے اور اباق کے درمیان فاعلِ مختار یعنی غلام کا فعل اباق ہے جو تلف کی علت ہے اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف حکم یعنی تلف منسوب کیا جاسکتا ہے بہرحال جب علت صالحہ موجود ہے تو حکم یعنی تلف اسی کیطرف منسوب ہوگا اور شرط یعنی بیڑی کھولنے کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہے تو صاحبِ شرط یعنی بیڑی کھولنے والا اس غلام کی قیمت کا ضامن بھی نہ ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اسلئے کہ شرط یعنی بیڑی کھولنا اباق جو علتِ تلف ہے اس پر مقدم ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ سبب حقیقی علت پر مقدم ہوتا ہے اور شرط حقیقی علت سے مؤخر ہوتی ہے پس چونکہ بیڑی کھولنا علتِ تلف یعنی اباق پر مقدم ہے اسلئے بیڑی کھولنے میں سبب کا حکم ہوگا یعنی بیڑی کھولنا اگرچہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی موجود ہیں۔ پھر مصنف کہتے ہیں کہ بیڑی کھولنا جو درحقیقت شرط ہے اور اس میں سببیت کے معنی ہیں تو یہ سببِ محض ہے یعنی اس میں علت کے معنی موجود نہیں ہیں کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی موجود ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ اباق جو علتِ تلف ہے اور شرط یعنی بیڑی کھولنے پر طاری ہوئی وہ بذاتہا قائم ہے شرط یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے اپنے اختیار سے پیدا ہوئی ہے الحاصل بیڑی کھولنے کا شرط ہونا اور اس میں سبب کے معنی کا موجود ہونا اور علت کے معنی کا موجود نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بیڑی کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سببیت کے معنی موجود ہیں اور علت کے معنی موجود نہیں ہیں اور ایسی شرط جس میں علت کے معنی موجود نہ ہوں اس کی طرف حکم چونکہ منسوب نہیں ہوتا ہے اسلئے بیڑی کھولنے کیطرف حکم منسوب نہ ہوگا اور کھولنے والے پر ضمانِ قیمت واجب نہ ہوگا اور یہ بیڑی کھولنا ایسا ہے جیساکہ ایک شخص نے راستہ میں جانور چھوڑ دیا۔ وہ جانور پہلے تو دائیں بائیں گھوما پھر اس نے کسی کا کوئی سامان تلف کردیا تو یہ چھوڑنے والا اس سامان کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جانور کے اِدھر اُدھر گھومنے کی وجہ سے اس کے چھوڑنے کا حکم منقطع ہوگیا پھر اس جانور نے اپنے اختیار سے دوسری سیر کو جنم دیا مراد یہ ہے کہ یہاں ارسال اور سامان کے تلف ہونے کے درمیان فاعل مختار یعنی جانور کا فعل موجود ہے

اور جانور کا فعل ایسی علت ہے جس کی طرف حکم منسوب کیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سامان کے تلف ہونے کی نسبت ارسال کی طرف نہ ہوگی بلکہ جانور کے فعل کی طرف ہوگی اور جب تلف کی نسبت ارسال کی طرف نہیں ہے تو مرسل پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا یہ خیال رہے کہ اگر جانور کے لئے اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو بلکہ صرف وہی راستہ ہو جس پر اس کو چھوڑا ہے تو اس صورت میں مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرسل سائق کے مرتبہ میں ہوگا اسی طرح اگر جانور اِدھر اُدھر نہیں گھوما بلکہ جس طرف اس کو چھوڑا گیا تھا اسی طرف چلتا رہا حتی کہ کوئی سامان تلف کر دیا تو اس صورت میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جب تک جانور ارسال کے رخ پر چلتا رہے گا تو مرسل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے گذر چکا ہے کہ سائق پر ضمان واجب ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بھی مرسل پر ضمان واجب ہوگا۔

"الا ان المرسل" سے ایک وہم کا ازالہ ہے۔ وہم یہ ہے کہ بیڑی کا کھولنا شرط ہے کیونکہ بیڑی کا کھولنا مانع کو زائل کرنا ہے اور زوالِ مانع کا نام شرط ہے اور ارسال میں چونکہ کسی مانع کا زائل کرنا نہیں ہے اس لئے وہ شرط نہیں ہوگا بلکہ سبب ہوگا اور جب ایک شرط اور دوسرا سبب ہے تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اس وہم کا ازالہ اس طور پر ہے کہ یہ تشبیہ صرف عدمِ ضمان میں ہے یعنی جس طرح بیڑی کھولنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا اسی طرح مرسل پر بھی ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ مرسل صاحب سبب ہے یعنی مرسل کا ارسال سبب ہے اور اس ارسال اور تلف کے درمیان جانور کا فعل، علت موجود ہے اور علت بھی ایسی جس کی طرف تلف کو منسوب کیا جا سکتا ہے اور بیڑی کا کھولنے والا صاحبِ شرط ہے جس کو مسبب قرار دیدیا گیا یعنی بیڑی کھولنا شرط ہے مگر اس میں سبب کے معنی موجود ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور اس شرط فیہ معنی السبب اور تلف کے درمیان فاعلِ مختار یعنی غلام کا فعل اباق ایسی علت ہے جس کی طرف تلف کی نسبت کی جا سکتی ہے اور یہ بات بھی آپ کو معلوم ہے کہ علتِ صالحہ کی موجودگی میں حکم نہ شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اور نہ سبب کی طرف بلکہ علتِ صالحہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ضمان نہ بیڑی کھولنے والے پر واجب ہوگا اور نہ مرسل پر واجب ہوگا الحاصل عدمِ وجوبِ ضمان میں دونوں برابر ہیں اگرچہ ایک شرط اور ایک سبب ہے۔

قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ وَاَبُوْيُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اَنَّهٗ لَا يَضْمَنُ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِيَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلَافِ السُّقُوْطِ فِي الْبِئْرِ لِاَنَّهٗ لَا اخْتِيَارَ لَهٗ فِي السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ هَدَرَ دَمُهٗ

ترجمہ امام ابوحنیفہ اور ابویوسف نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو یہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ پنجرا کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے اور اس شرط پر فاعل مختار کا فعل طاری ہوا ہے پس اول سبب محض باقی رہا

35/1

لہٰذا تلف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا برخلاف کنوئیں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود کو گرایا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف حسامی نے مذکورہ اصول (علت صالحہ کی موجودگی میں حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے) کی مزید وضاحت کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے پنجرے کا دروازہ کھولا اور پرندہ اڑ کر بھاگ گیا تو شیخین رحمہ کے نزدیک یہ شخص جس نے دروازہ کھولا ہے اس پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پنجرے کا دروازہ کھولنا شرط ہے کیونکہ دروازے کا کھولنا مانع کا زائل کرنا ہے اور زوالِ مانع کا نام شرط ہے۔ لہٰذا دروازہ کھولنا شرط ہوگا۔ مگر چونکہ یہ شرط علت یعنی پرندے کے فعل پر مقدم ہے اس لئے اس شرط میں سبب کے معنی ہونگے کیونکہ شرط اگر مقدم ہوتی ہے تو اس میں سبب کے معنیٰ موجود ہوتے ہیں اور اس شرط پر چونکہ فاعل مختار یعنی پرندے کا فعل طاری ہوا ہے اور یہ فعل ایسا نہیں ہے جو دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ دروازہ کھلے مگر پرندہ نہ اڑے۔ بہرحال جب یہ فعل شرط سے پیدا نہیں ہوا تو اس شرط میں علت کے معنی بھی موجود نہ ہوں گے بلکہ اس شرط میں صرف سبب کے معنی ہوں گے اور جب دروازہ کھولنا ایسی شرط ہے جس میں سبب کے معنی تو ہیں لیکن علت کے معنی نہیں ہیں تو تلف یعنی حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اس شرط کا مرتکب یعنی کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنوئیں کے اندر گرنا بھی فاعل مختار کا ایسا فعل ہے جو شرط یعنی کنوئیں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا ہے لہٰذا یہاں بھی شرط یعنی کنواں کھودنے میں علت کے معنی موجود نہ ہوں گے اور جب علت کے معنی موجود نہیں ہیں تو کنواں کھودنے والے پر بھی ضمانِ دیت واجب نہ ہونا چاہیئے تھا۔

"بخلاف السقوط" سے اسی کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ گرنے والا ہے تو فاعلِ مختار لیکن گرنے میں اس کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار معلوم ہو جائے یعنی یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے آپ کو گرایا ہے تو کھودنے والے پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا خون بیکار جائے گا۔

حضرت امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ پرندہ کا فعل فاعلِ مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ فاعلِ غیر مختار کا فعل ہے اور یہ فعل شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا امام محمد رحمہ کے نزدیک یہ شرط ایسی ہوگی جس میں علت کے معنی موجود ہونگے اور جب اس شرط میں علت کے معنیٰ موجود ہیں تو تلف کا حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا حتیٰ کہ دروازہ کھولنے والا قیمت کا ضامن ہوگا۔

وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمَّى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ

يُوْجَدُ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَا
وَلِهٰذَا لَمْ يَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْا بِحَالٍ

ترجمہ اور بہر حال علامت سو وہ ہے جو حکم کے وجود کو پہنچنوا دے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود اور وجوب متعلق ہو اور کبھی علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ جیسے باب زنا میں احصان ہے اسلئے کہ احصان جب ثابت ہوجائے تو وہ حکم زنا کا معرِّف ہوگا بہر حال زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا انعقاد علت بنکر وجودِ احصان پر موقوف رہے تو وہ ایسا نہیں ہے اور اسی وجہ سے شہودِ احصان جبکہ رجوع کرلیں تو کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے ۔

تشریح متعلقاتِ احکام کی چوتھی قسم علامت ہے لغت میں علامت نشان کو کہتے ہیں جیسے راستہ میں کلومیٹر کا نشان مسافت کی مقدار کے لئے علامت ہے اور مسجد کا مینارہ مسجد کی علامت ہے ۔ شریعت کی اصطلاح میں علامت وہ ہے جو حکم کے وجود کو بتلادے اور اس کی پہچان کرادے اس طور پر کہ اس کے ساتھ نہ تو وجوبِ حکم متعلق ہو اور نہ وجودِ حکم متعلق ہو۔

مصنف رہ نے تعریف کو جامع مانع کرنے کے لئے یعرف الوجود کی قید کے ذریعہ سبب سے احتراز کیا ہے کیونکہ سبب معرِّفِ حکم نہیں ہوتا بلکہ مفضی الی الحکم ہوتا ہے اور "من غیر ان یتعلق بہ وجوب" کی قید کے ذریعہ علت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ علت کے ساتھ وجوب حکم متعلق ہوتا ہے اور "لا وجود" کی قید کے ذریعہ شرط سے احتراز مقصود ہے کیونکہ شرط کے ساتھ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے ۔ بہرحال علامت وجود حکم کی پہچان کراتی ہے نہ اس کے ساتھ وجوبِ حکم متعلق ہوتا ہے اور نہ وجودِ حکم متعلق ہوتا ہے جیسے تکبیراتِ صلوٰۃ ایک رکن سے دوسرے رکن کیطرف منتقل ہونے کی علامت ہیں ۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ علامت کو مجازاً شرط بھی کہدیا جاتا ہے ۔ علامت جس کو مجازاً شرط کہدیا جاتا ہے اس کی مثال زنا کے باب میں احصان ہے یعنی احصان زانی کے مستحق رجم ہونے کی علامت ہے ۔ کیونکہ جب احصان ثابت ہوجائے گا تو احصان حکمِ زنا یعنی رجم کے لئے معرِّف ہوگا اور یہ بتلائے گا کہ یہ زانی رجم کا مستحق ہے ۔ اور اس کی دلیل کہ احصان علامت ہے شرط نہیں ہے یہ ہے کہ اگر احصان حقیقۃً شرط ہو تو زنا موجود ہونے کے باوجود زنا کا علت رجم ہونا وجودِ احصان پر موقوف رہیگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر احصان زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس کے موجود ہونے سے رجم ثابت نہیں ہوتا ۔ پس اگر احصان حقیقۃً شرط ہوتا تو اس کے موجود ہوتے ہی رجم ثابت ہوجاتا حالانکہ اس صورت میں رجم ثابت نہیں ہوتا ہے ۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصان رجم کی علت نہیں ہے بلکہ علامت ہے اور احصان چونکہ مفضی الی الحکم نہیں ہے اس لئے احصان سبب بھی نہ ہوگا اور چونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے اس لئے احصان علت بھی نہ ہوگا اور جب احصان نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط تو لامحالہ علامت ہوگا ۔ یہ ہی

وجہ یہ ہے کہ اگر شہودِ احصان نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ کسی بھی حال میں دیتِ مرجوم کے ضامن نہ ہونگے۔ یعنی چار آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے فلاں عورت سے زنا کیا ہے پھر دوسرے لوگوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محصن ہے پھر اس کو رجم کردیا گیا۔ اس کے بعد احصان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب ان گواہوں پر مرجوم کی دیت کا ضمان واجب نہ ہوگا انھوں نے خواہ شہودِ زنا کے ساتھ رجوع کیا ہو خواہ تنہا، قاضی کے فیصلے سے پہلے رجوع کیا ہو خواہ بعد میں کیونکہ شہودِ احصان شہودِ علامت ہیں اور علامت کے ساتھ نہ وجوبِ حکم متعلق ہوتا ہے نہ وجودِ حکم۔ اور جب ایسا ہے تو حکم (رجم) احصان کی طرف منسوب نہ ہوگا اور جب رجم علامت یعنی احصان کی طرف منسوب نہیں ہے تو شہودِ احصان اس سے بری ہوں گے اور ان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ امام زفرؒ چونکہ احصان کو حقیقی شرط قرار دیتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک رجم، احصان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں شہودِ احصان پر ضمان واجب ہوگا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ احصان شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں لہٰذا حکم یعنی رجم اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ لیکن اگر تسلیم بھی کرلیں کہ احصان شرط ہے جیسا کہ متقدمین کا خیال ہے تو بھی شہودِ احصان پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں رجم کی علت زنا موجود ہے اور یہ علت اس بات کی بھی صالح ہے کہ اس کی طرف حکم یعنی رجم منسوب کیا جائے اور یہ بات پہلے گزرچکی ہے کہ علتِ صالحہ کی موجودگی میں شرط کی طرف حکم منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا شرط (احصان) کیطرف حکم منسوب نہ ہوگا بلکہ شہودِ زنا جو شہودِ علت ہیں زانی کا ہلاک ہونا ان کی طرف منسوب ہوگا اور رجوع کرنے کی صورت میں خاص طور سے انھیں پر ضمان واجب ہوگا شہودِ احصان پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

(**فوائد**) احصان کہتے ہیں زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاحِ صحیح کے ساتھ کم از کم ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو۔ پس مکلف (عاقل، بالغ) ہونا تو تمام احکام شرعیہ میں شرط ہے زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے اور آزادی کی شرط اسلئے ہے تاکہ اس پر کامل سزا جاری کی جاسکے۔ پس احصان میں مسلمان ہونا اور نکاح صحیح کے ساتھ جماع کرنا یہی دو باتیں ملحوظ ہوں گی جن پر حکم کا دارومدار ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَلْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اسْتَحْسَنَهُ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَّثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْ يُقَبِّحُهُ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْ كَبِيْرًا فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَا عِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَ مَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِی الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ

وَهُوَ نُوْرٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يُضِيءُ بِهِ طَرِيْقٌ يُبْتَدَأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ فَيَبْدَأُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِإِيْجَابِهِ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِي الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ إِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشُعَاعِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةٌ

ترجمہ یہ فصل عقل کے بیان میں ہے۔ عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ علل موجبہ میں سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کیلئے جس کو وہ اچھا سمجھے علت موجبہ ہے (اور) اس چیز کے لئے جسکو وہ برا سمجھے علت محرمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر پس معتزلہ نے اس بات کو جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ چیز ثابت ہوجائے جس کا عقل ادراک نہ کرسکے یا اس کو برا سمجھے اور انھوں نے نفس عقل سے خطاب کو متوجہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس شخص کے لئے جو سمجھ بوجھ رکھتا ہو طلب ایمان سے رکنے اور ترک ایمان میں کوئی عذر نہیں ہے وہ شخص خواہ چھوٹا ہو خواہ بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اشعریہ نے کہا کہ بغیر سمع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے۔ اور جس شخص نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے اور باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے معتبر ہے اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوتا ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوجاتا ہے پھر قلب اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے تامل عقل کے ذریعہ اس کا ادراک کرلیتا ہے اور وہ عقل عالم ظاہر میں سورج کیطرح ہے جب وہ طلوع ہوجائے اور اس کی شعائیں ظاہر ہوجائیں اور راستہ روشن ہوجائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہوجاتی ہے اور عقل کافی نہیں ہوتی ہے۔

تشریح جب مصنف رہ احکام شرعیہ اور متعلقات احکام شرعیہ کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب اس چیز کو بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے خطاباتِ شرع ثابت ہوتے ہیں اور وہ چیز جس سے خطاباتِ شرع ثابت ہوتے ہیں عقل ہے چنانچہ لوگوں کا عقل کے بارے میں اختلاف ہے کہ عقل آیا علت موجبہ ہے یا علت موجبہ نہیں ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن امور کو مستحسن سمجھتی ہے جیسے صانع کی معرفت اور اس کا شکر، ان امور کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علت موجبہ ہے۔ اور جن امور کو عقل برا سمجھتی ہے جیسے صانع سے ناواقف رہنا ان امور کے لئے علت محرمہ ہے بلکہ عقل کی تاثیر شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے کیونکہ شرعی علتیں بذاتِ خود موجب نہیں ہیں بلکہ احکام پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں اور عقلی علتیں بذاتِ خود موجب احکام ہیں جن میں نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کا بھی احتمال نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ دلیل شرعی وارد ہونے کے باوجود ان چیزوں کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں جن کا عقل

ادراک نہ کرسکے جیسے رویت باری، عذاب قبر اور میزان وغیرہ احوالِ آخرت۔ یا عقل ان کو قبیح تصور کرے۔ یہی وجہ ہے کہ معتزلہ معاصی کو اللہ کی مخلوق نہیں مانتے ہیں کیونکہ عقل کے نزدیک معاصی کی نسبت اللہ کی طرف قبیح ہے۔ الغرض جن امور کو عقل برا سمجھے یا ان کا ادراک نہ کرسکے اگرچہ وہ امور دلیل شرعی سے ثابت ہوں معتزلہ ان کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں اور وہ تمام خطاباتِ شرع کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں یعنی ان کے نزدیک استدلال صرف عقل کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عقل ہی اصل بنفسہ ہے اور رہی شریعت تو وہ اس کے تابع ہے چنانچہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عقل ہونے کے باوجود طلب حق سے رک جائے اور طلب حق نہ کرے اور ایمان نہ لائے تو اسے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ وہ عقل رکھنے والا کم سن بچہ ہو یا بڑا ہو اگرچہ اس کو دعوت اسلام نہ پہنچی ہو یعنی کم سن بچہ اگر عقل رکھتا ہے تو ان کے نزدیک وہ بھی ایمان کا مکلف ہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ بغیر دلیل سمعی اور بغیر ورودِ شرع کے عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے یعنی اشیاء کا حسن اور ان کا قبح پہچاننے میں اور کسی شے کو واجب کرنے یا حرام کرنے میں بغیر ورودِ شرع کے عقل کو کوئی دخل نہیں ہے چنانچہ اگر کسی شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو اور وہ کفر و ایمان کے عقیدے سے خالی رہتے ہوئے یا مشرکانہ عقیدہ کے ساتھ مرگیا ہو تو معذور ہوگا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اہل جنت میں سے ہو کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُولًا"، اس آیت میں بعثتِ نبی سے پہلے عذاب کی نفی کی گئی ہے اور جب عذاب منتفی ہوگیا تو کفر کا حکم منتفی ہوگیا یعنی بعثت سے پہلے اور دعوت اسلام سے پہلے اس کا کفر اور شرک معتبر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو جو مشرک ہے اور اس کو دعوت اسلام نہیں پہونچی قتل کردیا تو اشاعرہ کے نزدیک مسلمان قاتل اس کے خون کا ضامن ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک اس کا شرک کوئی جرم نہیں ہے۔

الحاصل معتزلہ کے مذہب میں افراط ہے کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں چنانچہ جو چیز ان کی عقل میں نہ آئے اس کا وہ انکار کردیتے ہیں۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو ہدر اور بیکار قرار دیتے ہیں اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر دخیل ثابت کرتے ہیں۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ باب عقل میں صحیح قول یہ ہے کہ عقل نہ تو بذات خود موجب ہے اور نہ محرِّم بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے۔ چنانچہ بعض احکام ایسے بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ورودِ شرع کی وجہ سے ان کو ماننا لازم ہوگا۔ فقہاء ایسے احکام کو امر تعبدی کہتے ہیں۔ اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے اسلئے کہ اہلیتِ خطاب ثابت کرنے کے لئے عقل کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ قول افراط اور تفریط کے درمیان ہے اور اس قول میں اعتدال ہے اسی کے قائل ماتریدیہ اور محققین احناف ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کیا چیز ہے۔ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ عقل انسان کے بدن میں خدا کا عطا کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جسکی بدولت انسان بتوفیق الٰہی اپنے مطلوب کو حاصل کرلیتا ہے۔ عقل کا دائرۂ کار بہت وسیع ہے مگر اس کے کام کی ابتداء وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں حواس کا کام ختم ہوجاتا ہے۔ یعنی حواس کے ادراک کا منتہیٰ عقل کے ادراک کی ابتداء ہے

اور عالم باطن میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے عالم ظاہر میں سورج کہ جب وہ روشن ہوتا ہے اور عالم کو منور کرتا ہے تو اس کی چمک اور روشنی کے وسیلے سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہو جاتی ہے الغرض تامل عقل کے بعد قلب کے لئے مطلوب کا حصول اللہ کی توفیق سے ہے بطریق ایجاب نہیں ہے یعنی عقل اگرچہ ادراک کا آلہ ہے لیکن وہ بغیر توفیق الٰہی کے معرفت کے حصول میں ناکافی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اگرچہ معرفت اور اشیاء کے حسن و قبح کا حصول ہو جاتا ہے لیکن عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے بلکہ ورود شرع کی محتاج ہے۔ چنانچہ بغیر ورود شرع کے محض عقل سے احکام کا تحقق نہیں ہو سکے گا جیسا کہ معتزلہ کا خیال فاسد ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ حَتّٰى اِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ اَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْاِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اِنَّهٗ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصِفْ اِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلٰى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوْرًا وَاِذَا اَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَاَمْهَلَهٗ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ نَحْوُ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلٰى نَحْوِ مَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي السَّفِيْهِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهٗ مِنْهُ لِاَنَّهٗ قَدِ اسْتَوْفٰى مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَزْدَادَ بِهٖ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِيْ هٰذَا الْبَابِ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهٖ فَلَا دَلِيْلَ لَهٗ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمِنَ الْغُلَاةِ مَنْ لَمْ يَجْعَلْهُ حُجَّةً بِكُلِّ وَجْهٍ فَلَا دَلِيْلَ لَهٗ اَيْضًا وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح فَاِنَّهٗ قَالَ فِيْ قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا نَجْعَلُ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَا يَجِدُ فِي الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْاَهْلِيَّةِ فَاِنَّمَا يُلْغِيْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَيَكُوْنُ نَقْضُ مَذْهَبِهٖ وَاِنَّ الْعَقْلَ لَا يَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصْلُحُ حُجَّةً بِنَفْسِهٖ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِيَّةِ قُلْنَا اَلْكَلَامُ فِيْ هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے حتیٰ کہ جب مراہقہ سمجھدار ہو جائے اور یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے

تو اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر وہ اسی حال میں بائنہ ہوگئی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائے گی اور ایسے ہی ہم اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے غیر مکلف ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مدد کی اور عواقب کو دریافت کرنے کے لئے اسکو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی والا۔ اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ رہ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہوجائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائیگا کیونکہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے پس ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں کسی حد پر کوئی متعلق دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علت موجبہ قرار دیا ہے وہ عقل کے خلاف شریعت کو ممنوع قرار دیتا ہے پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے یہی امام شافعی رہ کا مذہب ہے اسلئے کہ امام شافعی رہ نے ایسی قوم کے بارے میں جنکو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی کہا کہ جب ان کو قتل کردیا گیا تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے پس ان کے کفر کو عفو قرار دیدیا اور یہ اسلئے ہے کہ وہ شرع میں ایسی دلیل نہیں پائے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے پس وہ عقل کو دلالت عقل اور اجتہاد کے ذریعہ لغو قرار دینگے تو ان کا مذہب متناقض ہوجائے گا اور عقل نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی۔ پس عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے تو ہم نے کہا کہ اس سلسلہ میں کلام دو قسموں پر ہے اہلیت اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رہ نے معتزلہ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا تھا "وما بالعقل کفایۃ" یعنی وجوبِ استدلال اور حصول معرفت میں صرف عقل کافی نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بغیر ورودِ شرع کے محض عقل کے ذریعہ احکام متحقق ہوجائیں اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ نا بالغ عاقل بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یعنی اس پر ایمان لانا واجب نہیں ہے اسلئے کہ وجوب اور دوسرے احکام خطاب شرع سے ثابت ہوتے ہیں محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور نا بالغ اگرچہ عاقل ہے لیکن وہ غیر مخاطب اور غیر مکلف ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، رُفِعَ القلم عن ثلث عن النائم حتی استیقظ وعن الصبی حتی یبلغ وعن المعتوہ حتی یعقلُ (ترمذی، ابوداؤد) تین شخص مرفوع القلم ہیں۔ سونے والا جب تک کہ وہ بیدار نہ ہوجائے اور بچہ جب تک کہ وہ بالغ نہ ہوجائے اور پاگل جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو۔ ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو وجود عقل کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا۔ پس قول صحیح کے مطابق محض عقل صحتِ ایمان کے لئے کافی ہے اور وجوبِ ایمان کے لئے عقل کے ساتھ خطاب شرع کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ اور اشاعرہ چونکہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اسلئے انکے نزدیک مذکورہ بچہ کا ایمان معتبر اور صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ صرف شرع کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے غیر مکلف ہونیکی

وجہ سے اس کے حق میں شرع موجود نہیں ہے لہذا نہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا اور نہ ہی اس کا ایمان صحیح ہوگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عقل کافی ہے اس لئے ان کے نزدیک اس بچہ پر ایمان لانا واجب ہوگا اگرچہ اس کے حق میں ورودِ شرع نہیں پایا گیا۔ اسی "ما بالعقل کفایۃ" پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مراہقہ (قریب البلوغ) سمجھدار اور عاقل ہو اور کسی مسلمان کی منکوحہ ہو اور حکماً یہ بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں لیکن یہ مراہقہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو یعنی اس کو معلوم نہ ہو کہ اسلام کیا چیز ہے تو ایسی صورت میں اس کو مرتدہ قرار نہیں دیا جائیگا یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اسلئے کہ ردّت نام ہے اسلام سے نکلنے کا اور وہ عدم بلوغ کی وجہ سے اسلام کی مکلف نہیں تھی اور جب وہ اسلام کی مکلف نہیں ہے تو وہ مسلمان بھی نہ ہوگی اور جب وہ مسلمان نہیں ہے تو اسلام کا وصف بیان نہ کرنے سے مرتدہ کیسے ہو جائے گی اور جب مرتدہ نہیں ہوئی تو وہ مراہقہ اپنے شوہر سے بائنہ بھی نہ ہوگی۔ ہاں اگر وہ بالغہ ہو گئی اور اس کے باوجود اسلام کا وصف بیان کرنے پر قادر نہ ہوئی تو اب چونکہ بلوغ کی وجہ سے اس پر اسلام واجب تھا مگر وہ اسلام بیان کرنے پر قادر نہ ہو سکی تو وہ مرتدہ ہوگی۔ یعنی اس کے مرتد ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور جب اس کے مرتدہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا تو وہ اپنے مسلمان شوہر سے بائنہ ہو جائے گی کیونکہ اختلافِ دین کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔

"وکذا نقول" سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ لڑکا ہو لیکن اس کو پہاڑوں پر رہنے کی وجہ سے اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا چنانچہ اگر اس کو بلوغ کے بعد غور و فکر کا وقت نہ مل سکا اور نہ اس کو دعوتِ اسلام پہنچی بلکہ بالغ ہوتے ہی مر گیا تو یہ شخص معذور ہوگا یعنی ترکِ ایمان کی وجہ سے معذّب فی النار نہ ہوگا۔ پس اگر بالغ ہونے کے بعد یہ شخص ایمان و کفر کو بیان نہ کر سکا اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہوا تو یہ معذور اور غیر معذب ہوگا۔ لیکن اگر یہ شخص بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور و فکر کر کے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زمانِ تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دیکر اس کو معذور نہیں سمجھا جائیگا بلکہ ترکِ ایمان کی وجہ سے معذّب اور مخلد فی النار ہوگا جیسے حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی نابالغ بالغ ہو جائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا لیکن اگر بالغ ہونے والا شخص سفیہ اور خفیف العقل ہو تو باری تعالیٰ کے قول "فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" کی وجہ سے اس کا مال فوراً اس کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کو اتنی مہلت دی جائے گی کہ وہ مقامِ رشد کو پہنچ جائے یعنی اس کو اپنے نفع نقصان کا شعور ہو جائے جو بقول حضرت امام صاحبؒ کے پچیس سال ہے یعنی ۲۵ سال کی عمر تک اس کو مہلت دیں گے پھر پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائیگا۔ پس جس طرح اس مسئلہ میں بلوغ اور پچیس سال کی درمیان کی مدت کو رشد کے قائم مقام ٹھہرا کر اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا ہے اسی طرح بالغ ہونے کے بعد مدتِ تامل کو دعوت کے قائم مقام ٹھہرا کر اس پر ایمان کو واجب کر دیا جائے گا اور ایمان نہ لانے کے سلسلے میں اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ بالغ ہونے کے بعد جس شخص کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو غور و فکر کے لئے اس کو کتنی مدت درکار ہوگی تو اس کے جواب

میں صاحب حسامی کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں تحدید اور تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے اور یہ جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ جس طرح مرتد کو تین دن کی مہلت دی جاتی ہے اسی طرح اس کے لئے بھی تین دن کا وقت مقرر کر دیا جائے ۔ تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے اختلاف سے تجربہ کی مدت مختلف ہو جاتی ہے بعض لوگ ایسے زیرک ہوتے ہیں کہ وہ تھوڑے سے وقت میں ہی مقصود کو پالیتے ہیں اور بعض ایسے کند ہوتے ہیں کہ ان کے لئے یہ مدت کافی نہیں ہو سکتی ہے۔ پس مناسب یہی ہے کہ اس کی تعیین اور تحدید اللہ کے سپرد کر دی جائے وہی غائب وحاضر کو جاننے والے ہیں۔

ثمن جعل العقل سے مصنف رح خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ باب عقل میں ماتریدیہ کا مذہب بین بین ہے اور معتزلہ واشاعرہ کے مذاہب میں افراط اور تفریط ہے۔ پس معتزلہ جنہوں نے عقل کو علتِ موجبہ اور علت مستقلہ قرار دیا ہے حتی کہ ان کے نزدیک بغیر ورودِ شرع کے محض عقل سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں اور عقل کے خلاف اگر شریعت موجود ہو تو وہ اس کا انکار کرتے ہیں ان کے اس مذہب پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں ہے اور اشاعرہ جنہوں نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا ہے اور بالکل اس کا اعتبار نہیں کیا ہے ان کے مذہب پر بھی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے۔

صاحبِ حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کا مذہب بھی وہی ہے جس کو اشاعرہ نے اختیار کیا ہے کیونکہ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان نے ایک ایسے عاقل بالغ آدمی کو قتل کیا جس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو اس قاتل پر ضمانِ دیت واجب ہوگا اسلئے کہ مقتول اگرچہ عاقل بالغ ہے باری تعالیٰ کی توحید پر استدلال کرنا اس کے لئے ممکن تھا مگر چونکہ اس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی اسلئے اسپر ایمان لانا واجب نہ ہوگا اور جب اس پر ایمان واجب نہیں ہے تو اس کا کفر معاف ہوگا اور جب اس کا کفر معاف ہے تو اس کو قتل کرنے کی اجازت بھی نہ ہوگی لیکن جب اس کے باوجود قتل کیا تو قاتل پر ضمان واجب ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک دعوت سے پہلے اگرچہ اس کا قتل حرام ہے لیکن قاتل پر ضمان واجب نہ ہوگا اسلئے کہ مدت تأمل کے حاصل ہونے کے بعد اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کا کفر قابل معافی نہیں ہوگا۔ پس جب یہ شخص معذور نہیں ہے اور اس کا کفر عفو نہیں ہے تو اس کے قاتل پر کوئی ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ بہرحال اشاعرہ اور معتزلہ دونوں کے مذہب پر کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے۔ اشاعرہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر تو اسلئے دلیل نہیں ہے کہ شریعت میں اس بات پر کوئی نص نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے اب ظاہر ہے کہ وہ عقل کا لغو ہونا عقل اور اجتہاد سے ثابت کریں گے اور جب عقل کا لغو ہونا عقل سے ثابت کیا تو گویا انھوں نے عقل کا اعتبار کر لیا اور یوں کہا کہ عقل معتبر ہے اور معتبر نہیں ہے اور یہ کھلا ہوا تناقض ہے لہذا عقل کو بالکل لغو قرار دینا درست نہ ہوگا اور عقل کے علتِ موجِبہ مستقلہ ہونے پر دلیل کا نہ ہونا اسلئے ہے کہ عقل کے ساتھ خواہشاتِ نفسانی کا اختلاط رہتا ہے لہذا عقل بنفسہ کیسے حجت ہو سکتی ہے۔

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے۔ چنانچہ اب ہم اہلیت کے سلسلے میں کلام کریں گے مگر یہ کلام دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت دوم وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَهْلِیَّةِ

اَلْاَهْلِیَّةُ نَوْعَانِ اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَهْلِیَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَهْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُ وَلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَهْدِ الْمَاضِیْ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ یَکُنْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰی صَلُحَ لِیَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ یَجِبْ عَلَیْهِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهٗ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ کَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ غَیْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَیْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ یَبْطُلَ لِعَدَمِ حُکْمِهٖ وَغَرَضِهٖ کَمَا یَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ۔

ترجمہ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے اہلیت کی دو قسمیں ہیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادار، بہرحال اہلیتِ وجوب تو وہ ذمہ کے قیام پر مبنی ہے اسلئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور باجماع فقہار اس کے لئے ذمہ صالحہ ہوتا ہے اس کے لئے اور اس پر وجوب کے واسطے (اور یہ ذمہ ثابت ہوتا ہے) عہدالست پر بنا کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم" الی آخر الآیۃ اور ماں سے جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہ جزء ہے لہذا اس کے لئے ذمہ کاملہ نہ ہوگا حتی کہ وہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق ثابت ہو اور اس پر ثابت نہ ہو اور جب وہ ماں سے جدا ہوگیا اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہوگیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہوگیا مگر وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ وجوب، حکم (ادار) اور غرض نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوجائے جیسا کہ وجوب محلِ وجوب نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوجاتا ہے۔

تشریح انسان کا کسی شے کی اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ وہ شے اس سے صادر ہوسکے اور شریعت میں اہلیت اس بات کا نام ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ حقوق مشروعہ اس کے لئے اور اس پر واجب کئے جاسکتے ہوں اور یہ صلاحیت ایک امانت ہے جس کو صرف انسان نے اٹھایا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے " وحملہا الانسان " یہی وجہ ہے کہ احکام کا مکلف انسان ہے دیگر حیوانات مکلف نہیں ہیں۔

اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب (۲) اہلیت ادا۔ اہلیتِ وجوب کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس

بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوقِ شرعیہ واجب کئے جا سکتے ہیں یعنی وہ شغلِ ذمہ کے قابل ہو اور اہلیتِ ادار کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل مامور بہ کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی اس کو بجا لانے کے قابل ہو۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ اہلیت وجوب قیام ذمہ پر مبنی ہے۔ یعنی نفسِ وجوب اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ ذمۂ صالحہ موجود ہو یعنی ایسا ذمہ موجود ہو جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے حقوق واجب کئے جائیں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر حقوق واجب کئے جائیں۔ اور ذمہ ایسے وصف کا نام ہے جس کی وجہ سے آدمی ایجاب علیہ اور استیجاب لہ کا اہل ہوجاتا ہے۔ الغرض اہلیتِ وجوب، قیام ذمہ پر مبنی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک ایسا ذمہ ہوتا ہے جو اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اسکے لئے حقوق واجب ہوں اور اس بات کی بھی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر حقوق واجب ہوں۔

چنانچہ اگر ولی نے اس نو مولود بچہ کے لئے کوئی چیز خریدی تو اس بچہ کے لئے ملک ثابت ہوجائے گی اور اسی طرح اس کے لئے وصیت، میراث اور نسب ثابت ہوجاتا ہے اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو اس پر مہر واجب ہوجائے گا۔ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا یہی مطلب ہے پس اگر اس نو مولود بچہ کے لئے ذمہ صالحہ ثابت نہ ہوتا تو نہ اس کے لئے کوئی چیز واجب ہوتی اور نہ اس پر کوئی چیز واجب ہوتی۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ ولادت کے وقت ہی سے آدمی کے لئے ذمہ صالحہ ثابت ہوجاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عہد الست پر مبنی ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے " واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم واشہدہم علیٰ انفسہم الست بربکم قالوا بلیٰ شہدنا " اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یوم میثاق میں تمام اولاد آدم نے اللہ کی ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کیا ہے اور ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار ان تمام شرائع کا اقرار ہے جو ہم پر واجب ہوسکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہوسکتے ہیں پس اسی ذمہ کی وجہ سے انسان نفسِ وجوب کا اہل ہوا ہے اور اہلیت وجوب اسی ذمہ پر مبنی ہے۔ الحاصل آدمی کے لئے ذمہ کاملہ کا ثبوت ولادت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور انفصال اور ولادت سے پہلے چونکہ وہ ماں کا جزء ہے چنانچہ آزادی اور حرکت وسکون میں ماں ہی کے تابع ہے اس لئے ولادت سے پہلے اس کے لئے ذمہ کاملہ کا ثبوت نہ ہوگا مگر وہ حیات میں منفرد ہے یعنی حیات میں ماں کے تابع نہیں ہے اور ماں سے الگ ہونے کے لئے بالکل تیار ہے لہٰذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا۔ بہرحال من وجہ ذمہ چونکہ جنین کے لئے ثابت ہے اسلئے وہ اس بات کی صلاحیت رکھے گا کہ اس کے لئے حقوق ثابت ہوجائیں مثلاً اس کے لئے عتق، میراث، نسب اور وصیت ثابت ہوسکتے ہیں۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے۔ "حتیٰ صلح لیجب لہ الحق" اور چونکہ اس کے لئے ذمہ کاملہ نہیں ہے اس لئے اس پر کوئی حق واجب نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس کے لئے ولی نے کوئی چیز خریدی تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا۔ "ولم یجب علیہ" سے اسی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اور جب جنین ماں سے جدا ہوگیا یعنی ولادت ہوگئی اور اس کے لئے ذمہ کاملہ ظاہر ہوگیا تو اب وہ اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس کے لئے حق ثابت کیا جائے اور اس بات کا بھی اہل ہوگا کہ اس پر حق واجب کیا جائے۔ لیکن اب سوال

ہوگا کہ جب ولادت کے بعد بچہ کے لئے ذمہ کاملہ حاصل ہوگیا تو اس کا حکم وہی ہونا چاہیئے جو بالغین کا حکم ہے یعنی جزاء اور سزاء میں بالغین کی طرح ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب بذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ نفسِ وجوب سے مقصود اور غرض اس کا حکم یعنی اختیار کے ساتھ ادا کرنا ہوتا ہے اور بچہ چونکہ عاجز ہوتا ہے اسلئے اختیار کے ساتھ اس سے ادا کرنا متصور نہ ہوگا اور جب بالاختیار ادا کرنا متصور نہیں ہے تو وجوب کے حکم اور غرض یعنی ادا کے معدوم ہونے سے اس کے حق میں نفس وجوب ہی باطل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد کی بیع اور چوپایہ کو آزاد کرنے میں محل کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جس کا ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کا ادا کرنا ممکن نہ ہوگا اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا حکم بالغین کا حکم کیسے ہوگا۔

وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْئٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لِمَا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ

ترجمہ اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے جو طاعات ہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا اہل نہیں ہے اور اس پر ایمان لازم ہوگا کیونکہ وہ ادائے ایمان اور ثبوتِ حکمِ ایمان کا اہل ہے اور عاقل ہونے سے پہلے بچہ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ اہلیتِ ادا معدوم ہے اور جب وہ عاقل ہوگیا اور ادائے ایمان کا متحمل ہوگیا تو ہم اس پر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہوگئے نہ کہ ادائے ایمان کے حتی کہ بغیر تکلیف کے ادا ایمان صحیح ہے اور یہ ادائے ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح مصنف رہ نے فرمایا تھا کہ وجوب کے حکم اور اس کی غرض کے معدوم ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ محل وجوب کے معدوم ہونے سے وجوب معدوم ہو جاتا ہے اسی اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ شرائع جو طاعات وعبادات کے قبیل سے ہیں کافر پر ان میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ وہ شرائع جو طاعات کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ ان کی غرض ثواب آخرت ہے اور کافر ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے پس کافر کے حق میں چونکہ شرائع کی غرض معدوم ہوگئی اسلئے کافر پر شرائع کا وجوب بھی باطل ہوگا اور یہ شرائع کافر پر واجب نہ ہونگے البتہ وہ شرائع جو طاعات وعبادات کے قبیل سے نہ ہوں جیسے جزیہ اور خراج تو ان سے چونکہ ثواب آخرت مقصود نہیں ہے اسلئے کافر پر ان کا وجوب ثابت ہو جائیگا۔ اب اگر کوئی یہ سوال

کرے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیئے حالانکہ کافر پر ایمان واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ کافر ادائے ایمان کا بھی اہل ہے اور حکم ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے۔ یعنی کافر جب ایمان لائے گا تو اس کے لئے یقیناً ثواب حاصل ہوگا اور جب ایمان لانے پر ثواب حاصل ہوتا ہے تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوئی اور جب کافر کے حق میں ایمان کی غرض فوت نہیں ہوئی تو کافر پر ایمان بھی واجب ہوگا۔ اسی اصول پر دوسری تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ عاقل ہونے سے پہلے نابالغ پر ایمان واجب نہیں ہے کیونکہ وہ عدم عقل کی وجہ سے ادائے ایمان کا اہل نہیں ہے۔ یعنی اس نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا کیونکہ نفسِ وجوب کا حکم اور اس کی غرض یہ ہے کہ جس پر نفسِ وجوب ثابت ہو وہ اس کو اپنے اختیار سے ادا کرے اور یہ نابالغ چونکہ عقل سے عاری ہے اسلئے اس کی طرف سے بالاختیار ادائے ایمان ممکن نہ ہوگا۔ پس جب یہ نابالغ بالاختیار ادائے ایمان سے عاجز ہے تو اس کے حق میں نفسِ وجوبِ ایمان کی غرض فوت ہوگئی اور غرض کے فوت ہونے سے چونکہ نفسِ وجوبِ فوت ہوجاتا ہے اسلئے اس لا یعقل نابالغ پر نفسِ وجوبِ ایمان ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر یہ نابالغ عاقل ہوگیا اور ادائے ایمان کا متحمل ہوگیا تو اس پر اصلِ ایمان اور نفسِ ایمان واجب ہوجائے گا البتہ ادائے ایمان واجب نہ ہوگا۔ نفسِ وجوبِ ایمان تو اس لئے ثابت ہوگا کہ یہ نابالغ عاقل، بالاختیار ادائے ایمان کا اہل ہے اور جب یہ ادائے ایمان کا اہل ہے تو نفسِ وجوب ایمان کی غرض پائی گئی اور جب غرض پائی گئی تو اس کے حق میں نفس وجوب ثابت ہوجائے گا یعنی اس پر اصلِ ایمان واجب ہو جائیگا۔ اور ادائے ایمان اسلئے واجب نہیں ہے کہ ادائے ایمان واجب ہوتا ہے کمال عقل کے بعد اور عقل کامل ہوتی ہے بلوغ کے بعد پس جب بلوغ سے پہلے عقل کامل نہیں ہوئی تو بلوغ سے پہلے اس نابالغ عاقل پر ایمان کا ادا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ الحاصل نابالغ عاقل پر نفس وجوب ایمان تو ثابت ہوگا لیکن ادائے ایمان کا وجوب ثابت نہ ہوگا مگر اس کے باوجود کہ وہ ادائے ایمان کا مخاطب اور مکلف نہیں ہے اگر ایمان ادا کر لیا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ ادا کرنا صحیح اور معتبر ہوگا اور یہ فرض ہی واقع ہوگا حتی کہ بالغ ہونے کے بعد اس پر دوبارہ ایمان لانا ضروری نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان فرض اور نفل کے درمیان تقسیم نہیں ہے بلکہ وہ جب بھی واقع ہوگا فرض ہی واقع ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ بلوغ کے بعد اس پر تجدید اقرار لازم نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مسافر اگر جمعہ ادا کرے تو وہ فرض ہی واقع ہوگا اگرچہ ادا سے پہلے مسافر پر وجوب جمعہ ثابت نہیں تھا۔

وَأَمَّا أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ أَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ إِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِأَنَّهُ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِلْ عَقْلُهُ وَتَبْتَنِيْ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْأَدَاءِ وَعَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْأَدَاءِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا أَنَّهُ صَحَّ مِنَ الصَّبِيِّ

الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا يَتَمَحَّضُ مَنْفَعَتُهٗ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ كَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَ الصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ اَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدَنِيَّةِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَكَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ مَا يَتَرَدَّدُ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِكَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَأْيِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فِيْ ذٰلِكَ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ صَحَّ بَيْعُهٗ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ وَرَدَّهٗ مَعَ الْوَلِيِّ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ فِيْ رِوَايَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّيَابَةِ فِيْ مَوْضِعِ التُّهْمَةِ۔

ترجمہ اور بہر حال اہلیتِ ادار تو اس کی دو قسمیں ہیں قاصر اور کامل بہر حال اہلیت قاصرہ تو وہ بدن کی قدرت سے ثابت ہو جاتی ہے جبکہ بلوغ سے پہلے قدرت قاصرہ ہو اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو سفیہ ہو کیونکہ وہ صبی کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہے اور اہلیت قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادا، اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے اور اسی بنار پر ہم نے کہا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح ہے اور جو تصرفات خالص اس کے نفع کے ہیں جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا اور بغیر ذمہ داری کے اس کی طرف سے عبادات بدنیہ کا ادا کرنا صحیح ہے اور ولی کی رائے سے ان معاملات کا مالک ہوگا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وغیرہ اور اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہو جائیگا پس اس تصرف میں صبی بالغ کی طرح ہو جائے گا، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ابو حنیفہ رح نے ایک روایت میں اس کی بیع کو اجانب کے ہاتھ غبن فاحش کے ساتھ درست قرار دیا ہے بخلاف صاحبین کے۔ اور امام ابو حنیفہ رح نے ایک روایت میں غبن فاحش کے ساتھ ولی کے ہاتھ صبی کی بیع کو رد کر دیا ہے مقام تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح مصنفِ حسامی نے فرمایا ہے کہ اہلیتِ ادار کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت قاصرہ (۲) اہلیت کاملہ ان دونوں کی تعریف اس طرح سمجھئے کہ اداء دو قدرتوں کے ساتھ متعلق ہوتی ہے یعنی جب انسان میں دو قدرتیں پائی جائیں گی تب وہ ادار پر قادر شمار ہوگا ایک فہم خطاب کی قدرت جو عقل سے حاصل ہوتی ہے دوم اس خطاب پر عمل کی قدرت جو بدن سے حاصل ہوتی ہے پس اگر یہ دونوں قدرتیں درجۂ کمال کو پہنچ گئیں (جس کو اصطلاح شرع میں اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے) تو انسان کے اندر اداء کی اہلیت کاملہ ہوگی اور اگر یہ دونوں قدرتیں کمال کو نہ پہنچیں یا ان میں سے کوئی ایک کمال کو نہ پہنچے تو یہ اہلیت قاصرہ ہوگی۔ پس بلوغ سے پہلے اگر بدن کی قدرت قاصر ہو تو یہ اہلیت قاصرہ کی پہلی صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں نقصانِ عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت بھی کامل نہیں ہوتی اور ضعف بدن کی وجہ سے قدرت عمل بھی کامل نہیں ہوتی اور جب دونوں

قدرتیں درجۂ کمال کو نہیں پہنچ سکیں تو اس صورت میں اہلیت بھی قاصر ہوگی۔ مصنف کی عبارت "اما القاصرة فتثبت بقدرة البدن اذا کانت قاصرة قبل البلوغ" سے یہی صورت مراد ہے اور بلوغ کے بعد اگر کوئی شخص سفیہ اور خفیف العقل ہو تو اس میں بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی کیونکہ اس صورت میں قدرت بدن اگرچہ کامل ہے لیکن نقصان عقل کی وجہ سے فہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے اسلئے کہ یہ شخص نابالغ کے مرتبہ میں ہے اور نابالغ کے مرتبہ میں اسلئے ہے کہ اسمیں عقل تو موجود ہے لیکن وہ عقل کامل اور معتدل نہیں ہے۔ بہرحال جب اس شخص میں فہم خطاب کی قدرت کامل نہیں ہے اگرچہ قدرت بدن کامل ہے تو اس کی اہلیت بھی اہلیت قاصرہ ہوگی مگر اہلیت قاصرہ کی دوسری صورت ہوگی۔ مصنف کی عبارت "وکذالک بعد البلوغ فیمن کان معتوها لانہ بمنزلۃ الصبی لانہ عاقل لم یعتدل عقلہ" سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ اہلیت قاصرہ پر صحت ادا مبنی ہے یعنی اگر کوئی شخص اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا کریگا تو اس کا ادا کرنا صحیح ہوگا اگرچہ یہ ادا اس پر واجب نہیں تھی اور اہلیت کاملہ پر وجوب ادا مبنی ہے۔ اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے یعنی جب انسان بالغ ہوگیا اور اس کی عقل بھی کامل ہوگئی تو اب اس پر ادا کرنا لازم اور واجب ہوگا اور اس کی طرف شارع کا خطاب متوجہ ہوگا۔

"وعلی ہذا قلنا انہ صح" سے مصنف رہ نے اس اصول پر کہ "صحت ادا اہلیت قاصرہ پر مبنی ہے" چند تفریعی مسائل ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل کا اسلام صحیح ہے احکام دنیا میں بھی اور احکام آخرت میں بھی اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا لازم اور واجب نہیں تھا۔ مگر چونکہ اہلیت قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہوتی ہے اس لئے اس کا اسلام درست ہوگا۔ حضرت امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ احکام دنیا میں اس کا ایمان درست نہیں ہوگا چنانچہ اگر اس کا کافر باپ مرگیا تو یہ اس کا وارث ہوگا اور اس کی مشرکہ بیوی اس سے بائنہ نہیں ہوگی البتہ احکام آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے چنانچہ اس کے ایمان پر اس کو ثواب دیا جائیگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچے کے وہ تمام تصرفات درست ہوں گے جن میں خالص اس کا نفع ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا یعنی اس بچہ میں چونکہ اہلیت قاصرہ موجود ہے اور اہلیت قاصرہ کے ہوتے ہوئے ادا صحیح ہوتی ہے اس لئے اس بچہ کا بغیر ولی کی رضا کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جس میں خالص اس کا نفع ہو صحیح ہے۔ جیسا کہ اس کا ہدیہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا۔ تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس نابالغ عاقل بچہ کا عبادات بدنیہ نماز روزہ ادا کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ اس پر لازم اور واجب نہیں ہیں کیونکہ اس پر لازم کئے بغیر ادا کو صحیح قرار دینے میں اس کا نفع ہی نفع ہے اس طور پر کہ وہ اس کا عادی ہوجائے گا بالغ ہونے کے بعد ادا کرنا شاق نہ ہوگا اسی وجہ سے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعًا واضربوہم اذا بلغوا عشرًا"۔ چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ عاقل بچہ اپنے ولی کی اجازت سے ان تمام معاملات کا مالک ہوجائے گا جو معاملات نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہوں جیسے بیع کیونکہ بیع میں اگر فائدہ ہے تو بیع نافع ... ہوگی اور اگر خسارہ ہے تو بیع ضار ہوگی بہرحال بیع نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہے اور یہ بچہ ان تصرفات کا مالک اسلئے ہے کہ اس بچہ کی رائے

اگرچہ ناقص ہے لیکن جب ولی کی رائے اور اجازت اس کے ساتھ مل گئی تو اس سے اس کے نقصانِ رائے کی تلافی ہو جائے گی اور یہ نابالغ عاقل بچہ بقول حضرت امام صاحب رہ کے ان تصرفات میں بالغ کی طرح ہو جائے گا چنانچہ اگر اس بچہ نے ولی کی اجازت سے کسی اجنبی سے غبن فاحش کیساتھ بیع کا معاملہ کیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہوگا جس طرح کہ بالغ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ صحیح اور نافذ ہوتا ہے برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود وہ بالغ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ اس کا تصرف نافذ اور صحیح نہ ہوگا اور اگر ولی کی اجازت کے بعد خود ولی کے ساتھ غبن فاحش پر خرید و فروخت کا معاملہ کیا تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے یہ معاملہ نافذ اور صحیح ہوگا کیونکہ یہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے اور ایک روایت کے اعتبار سے یہ تصرف مردود ہوگا کیونکہ اس میں یہ شبہ ہے کہ بچہ ولی کا نائب ہے اسلئے کہ اصل فعل تو بچہ ہی کے لئے ہوگا یعنی عقد بیع کرنے میں تو وہی اصل ہے لیکن اس عقد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت سے ہوگا پس رائے اور اجازت کے اعتبار سے بچہ نائب ہوگا اور عقد منعقد کرنے کے اعتبار سے بچہ اصل ہوگا پس اس کے اصل ہونے کے اعتبار سے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے کسی اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس کا یہ تصرف صحیح اور نافذ ہے کیونکہ اس صورت میں ولی متہم نہیں ہوگا اور اس کے نائب ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر اس بچہ نے ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو یہ تصرف صحیح اور نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں ولی متہم ہو سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ ولی نے اپنا مقصود حاصل کرنے کے لئے اس کو اجازت دی ہے حاصل یہ کہ اس شبہ نیابت کا اعتبار صرف موضع تہمت میں کیا گیا ہے غیر موضع تہمت میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

(فوائد) حسامی کی عبارت میں من الاجانب بغبن فاحش کے بعد فی روایۃ کا لفظ زائد معلوم ہوتا ہے اسلئے کہ اجانب کے ساتھ بیع میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں نہیں ہیں کہ ایک روایت میں بیع کو صحیح اور ایک روایت میں غیر صحیح کہا جائے بلکہ اس صورت میں امام صاحبؒ سے صرف ایک روایت منقول ہے البتہ اس صورت میں صاحبین رہ کا اختلاف ہے جس کو صاحب حسامی نے ذکر کیا ہے ہاں ولی کے ساتھ بیع کرنے میں دو روایتیں ہیں لہذا یہاں وردہ مع الولی بغبن فاحش کے بعد فی روایۃ کا لفظ صحیح ہے تاکہ ایک روایت یہ ہو اور ایک روایت اس کے خلاف ہو۔ اس وقت خادم کے سامنے نامی وغیرہ دوسری شرحوں کے علاوہ مولانا یعقوب بنانی رہ کی مولوی شرح حسامی بھی ہے اس کے متن میں بھی "من الاجانب بغبن فاحش" کے بعد "فی روایۃ" کا لفظ موجود نہیں ہے۔ خادم کی نظر میں یہی نسخہ صحیح ہے اور اسی کے مطابق خادم نے عبارت کی تشریح کی ہے غور آپ بھی کریں۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَکَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِیِّ تَلْزَمُهٗ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَی الصَّبِیُّ بِشَیْءٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِیَّتُهٗ عِنْدَنَا

خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَاِنْ كَانَ فِيْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ وَفِي الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَى الْاِيْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَا مُحَالَةَ اِلَّا اَنَّهٗ شُرِعَ فِيْ حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يُشْرَعْ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الصَّبِيِّ وَلَمْ يَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ مَا خَلَا الْقَرْضَ فَاِنَّهٗ يَمْلِكُهُ الْقَاضِيْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰى بِوِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِيْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَا يَلْزَمُهٗ مِنْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِيْ يُوْسُفَ رح فَاِنَّمَا يَلْزَمُهٗ حُكْمًا بِصِحَّتِهٖ لَا قَصْدًا اِلَيْهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهٖ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِاَبَوَيْهِ

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا صبی محجور کے بارے میں جب وہ وکیل ہوگیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی اور ولی کی اجازت سے لازم ہوجائے گی اور بہر حال جب بچہ نے اعمال بر میں سے کسی کی وصیت کردی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوجائے گی برخلاف امام شافعی رہ کے اگرچہ اس میں بظاہر بچہ کا نفع ہو اسلئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع کی گئی ہے اور اس سے ایصار کی طرف انتقال میں لامحالہ افضل کو ترک کرنا ہے مگر ایصار بالغ کے حق میں مشروع ہے جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے اور مذکورہ امور بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور بچہ پر اس کا غیر، مذکورہ امور کا مالک نہ ہوگا سوائے قرض کے کیونکہ قاضی قرض کا مالک ہوجائے گا اسلئے کہ ولایت قضا سے ہلاکت سے امن واقع ہے اور بہر حال ردّت تو وہ احکام آخرت میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور طرفین کے نزدیک احکام دنیا اسکو لازم ہوتے ہیں۔ ابو یوسف رہ کا اختلاف ہے اسلئے کہ احکام دنیا بچہ کو لازم ہوتے ہیں صحت ارتداد کے حکم کی وجہ سے نہ کہ التزام کے قصد سے پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیساکہ ارتداد اس کے والدین کی تبعیت میں ثابت ہوا ہے۔

تشریح پہلے گذر چکا ہے کہ وہ معاملات جن میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو، نابالغ عاقل بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے مالک ہوجاتا ہے چنانچہ محجور علیہ یعنی صبی عاقل نے اگر وکالت قبول کرلی تو اس پر وکالت کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی جو احکام وکالت سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً مبیع یا ثمن کا سپرد کرنا اور عیب کی صورت میں خصومت کرنا وہ اس پر لازم نہ ہونگے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ان احکام کو صبی پر لازم کیا گیا تو وہ ضرر میں مبتلا ہوجائے گا اسلئے یہ احکام بجائے صبی یعنی وکیل کے موکل پر لازم ہوں گے۔ ہاں اگر ولی نے اجازت دیدی تو یہ احکام صبی پر لازم ہوجائیں گے اسلئے کہ صبی کی رائے میں اگرچہ قصور ہے لیکن ولی کی اجازت سے

اس کی تلافی ہو جائے گی اور یہ صبی اپنے اوپر ذمہ داری لازم کرنے کا اہل ہو جائے گا۔ اسی احتمال ضرر کی وجہ سے اگر صبی نے کسی نیک کام کے لئے اپنے مال میں وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دیدینا تو احناف کے نزدیک اسکی یہ وصیت باطل ہوگی۔ یہ صبی خواہ بلوغ سے پہلے مرے یا بعد میں۔ امام شافعی رہ اس مسئلہ میں مخالف ہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ وصیت باطل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رہ کی دلیل یہ ہے کہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کام نہیں آئے گا البتہ اس نے نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کرکے آخرت کا ثواب ہی حاصل کرلیا اور آخرت کا ثواب سراسر نفع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ صبی ہر ایسے تصرف کا مالک ہے جس میں اس کا نفع ہی نفع ہو جیساکہ ہدیہ قبول کرنا پس نیک وصیت کرنے میں بھی چونکہ اس کا اخروی نفع ہے اس لئے صبی نیک کام میں خرچ کرنے کی وصیت کا مجاز ہوگا اور اس کی وصیت صحیح اور نافذ ہوگی۔

مصنف حسامی نے احناف کی طرف سے امام شافعی رہ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صبی کی اس وصیت میں اگرچہ بظاہر نفع ہے جیساکہ امام شافعی رہ کا خیال ہے لیکن بباطن اس کا نقصان ہے کیونکہ اس نے بغیر بدل کے صرف تبرع کے طور پر اپنی ملک کو زائل کیا ہے اور رہا ثواب آخرت کا نفع تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے صبی مال سے مستغنی ہوگیا پس ایسے وقت میں اس کا کسی نیک کام میں اپنا مال خرچ کرنا کیا ثواب کا باعث ہوگا۔ اور "لان الارث" سے بطلان وصیت کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ میراث مورث کے نفع کی خاطر مشروع ہوئی ہے کیونکہ جب آدمی زندگی سے مایوس ہو جاتا ہے تو وہ وصیت کے ذریعہ اپنا مال اجانب کی طرف منتقل کرتا ہے اور میراث کے ذریعہ اقارب کی طرف منتقل کرتا ہے اور اقارب کی طرف مال کا منتقل ہونا اولیٰ ہے اجانب کی طرف منتقل ہونے کی بہ نسبت کیونکہ اس میں صلہ رحمی بھی ہے اور اقارب کو نفع پہنچانا بھی ہے۔

اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا تھا "لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعہم عالۃ یتکففون الناس" تیرا اپنے ورثہ کو مالدار بناکر چھوڑنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو ان کو تنگدست بناکر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

الحاصل میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ میراث صبی کے حق میں بھی مشروع ہے۔ چنانچہ جب مریگا تو اس کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے اگر میراث میں مورث کا نفع نہ ہوتا تو صبی کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی الغرض وصیت کرنے میں اگرچہ اخروی نفع ہے لیکن بغیر بدل کے ملک زائل کرنے کا ضرر بھی ہے اور رہی میراث تو اس میں سراسر نفع ہی نفع ہے اور نفع محض اس سے افضل ہے جس میں نفع اور ضرر دونوں ہوں۔ پس صبی کا میراث سے وصیت کیطرف منتقل ہونا یعنی اقارب کو میراث سے محروم کرکے اجانب کے لئے وصیت کرنا افضل کو ترک کرنا ہے اور افضل کو ترک کرنا ضرر ہے لہٰذا صبی کے حق میں وصیت مشروع نہ ہوگی اور جب صبی کے حق میں وصیت مشروع نہیں ہے تو وہ اس کے باوجود اگر وصیت کریگا تو اس کی یہ وصیت باطل ہوگی۔

"الا انہ شرع فی حق البالغ" سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب وصیت کرنا ضرر ہے تو بالغ

کے حق میں بھی وصیت مشروع نہ ہونی چاہیئے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ بالغ کے حق میں جس طرح طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا اور قرض دینا مشروع کیا گیا ہے اسی طرح وصیت کرنا بھی مشروع کیا گیا ہے اگرچہ طلاق وغیرہ مذکورہ امور صبی کے حق میں غیر مشروع ہیں یعنی بالغ کے لئے چونکہ ولایت کاملہ ہوتی ہے اسلئے وہ منافع کا بھی مالک ہوگا اور مضار کا بھی۔ برخلاف صبی کے کہ وہ مضار کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ صبی کا غیر یعنی اس کا ولی یا وصی یا قاضی بھی اس پر مذکورہ امور کا مالک نہیں ہے یعنی اگر ولی صبی کی بیوی کو صبی کی طرف سے طلاق دے یا اس کے غلام کو آزاد کرے یا اس کا مال ہبہ کرے تو اس کا مجاز نہ ہوگا۔ ہاں قاضی اگر صبی کا مال کسی کو بطور قرض دیدے تو وہ اس کا مجاز ہے کیونکہ ولایت قضا کی وجہ سے قاضی کو اتنی طاقت حاصل ہے کہ وہ قرض وصول کر سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو صبی کے مال کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے بلکہ وہ اس خطرے سے محفوظ اور مامون ہے اور قرض نہ دینے میں ہلاک ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ جس شخص کے پاس صبی کا مال امانت ہے اس کو کوئی آدمی ڈرا کر سارا مال چھین لے جائے تو ایسی صورت میں مودَع سے رجوع بالضمان بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ مودَع پر ضمان واجب نہیں ہوتا ہے برخلاف قرض کے کہ وہ مدیون کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اگر ہلاک بھی ہوگیا تب بھی اسکو دینا پڑے گا بہرحال قرض دینے میں جسقدر صبی کے مال کی حفاظت ہے امانت رکھنے میں اس قدر حفاظت نہیں ہے لہذا قاضی کے لئے صبی کے مال کو قرض کے طور پر دینے کی اجازت ہوگی۔

"اما الردۃ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صبی عاقل کے وہ تمام افعال اور تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں جن میں اس کا ضرر ہو جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے تو طرفین کے نزدیک احکام دنیا اور آخرت دونوں کے حق میں اس کی ردت کیوں معتبر ہے حتیٰ کہ اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس کے مسلمان اقارب اس کے وارث نہیں ہوتے اور اگر وہ ارتداد پر مر گیا تو مخلد فی النار ہوتا ہے اور یہ سب باتیں ضرر ہی ضرر ہیں الحاصل ان مضرات کی وجہ سے اس کا ارتداد معتبر نہ ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ انھیں مضرات کی وجہ سے امام ابو یوسف اور امام شافعی رح کے نزدیک احکام دنیا کے حق میں اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احکام آخرت کے حق میں ردت عفو اور معافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ شرک کے اعتقاد کے ساتھ جنت میں داخل ہونا اور کافر کو بغیر توبہ کے معاف کرنا خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی کیونکہ ارشاد باری ہے "ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ" الآیۃ اس لئے احکام آخرت کے حق میں ردت معاف نہیں ہوگی اور رہے احکام دنیا (بیوی کا بائنہ ہونا اور اقارب کا میراث سے محروم ہونا) تو ان میں اگرچہ صبی کا ضرر ہے لیکن یہ احکام اس پر قصداً لازم نہیں کئے گئے بلکہ صحتِ ارتداد کے تابع ہو کر ضمناً لازم ہوئے ہیں یعنی ارتداد تو بغیر توبہ کے ناقابل معافی جرم ہے یعنی بغیر توبہ کے اس کو معاف کرنا صحیح نہیں ہے اور جب صبی کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کو معاف نہیں کیا گیا تو ارتداد کے لوازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود ثابت ہو جائیں گے یعنی جب بھی کوئی شخص ردت اختیار کرے گا تو یہ احکام خود بخود ثابت ہو جائیں گے۔ جیسے اگر والدین مرتد ہو کر دار الحرب میں داخل ہو جائیں تو بچہ پر بھی والدین کے تابع ہو کر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے پس جس طرح یہاں احکام دنیا لازم آنے کے واسطے سے ردت کا ثبوت ممتنع نہیں ہوا اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی احکام دنیا کے لزوم سے ثبوتِ ردت ممتنع نہیں ہوگا بلکہ صبی کا مرتد ہونا صحیح اور معتبر ہوگا۔

فَصْلٌ فِی الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَی الْاَهْلِیَّةِ

اَلْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِیٌّ وَمُکْتَسَبٌ اَمَّا السَّمَاوِیُّ فَهُوَ الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْیَانُ وَالنَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَیْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُکْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْهُ وَمِنْ غَیْرِهٖ اَمَّا الَّذِیْ مِنْهُ فَالْجَهْلُ وَالسَّفَهُ وَالسُّکْرُ وَالْهَزْلُ وَالْخَطَأُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِیْ مِنْ غَیْرِهٖ فَالْاِکْرَاهُ بِمَا فِیْهِ اِلْجَاءٌ وَبِمَا لَیْسَ فِیْهِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّهٗ یُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَیَسْقُطُ بِهٖ مَا کَانَ ضَرَرًا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ یُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَیَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَیَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَیْضًا لِانْعِدَامِهٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الشَّهْرَ وَفِی الصَّلٰوٰتِ اَنْ یَزِیْدَ عَلٰی یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ وَفِی الزَّکٰوةِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رح وَاَقَامَ اَبُوْیُوْسُفَ رح اَکْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ کُلِّهٖ تَیْسِیْرًا وَمَا کَانَ حَسَنًا لَا یَحْتَمِلُ الْغَیْرَ اَوْ قَبِیْحًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِیْ حَقِّهٖ حَتّٰی یَثْبُتَ اِیْمَانُهٗ وَرِدَّتُهٗ تَبَعًا لِاَبَوَیْهِ۔

ترجمہ یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ عوارض کی دو قسمیں ہیں سماوی اور کسبی بہرحال سماوی تو وہ صغر، جنون، فطورِ عقل، نسیان، نیند، بے ہوشی، غلامی، بیماری، حیض، نفاس موت ہے۔ اور بہرحال کسبی تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ خود اس کی طرف سے اور اس کے علاوہ کی طرف سے۔ بہرحال وہ جو خود اس کی طرف سے ہے تو وہ جہل، خفتِ عقل، نشہ، ہزل، خطاء اور سفر ہے۔ اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے ہے تو وہ ایسی چیز کے ساتھ اکراہ ہے جس میں الجاء ہو اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء نہ ہو۔ اور بہرحال جنون تو وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہو جاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے اور جب ممتد ہو تو لزومِ ادا، حرج تک پہنچا دیگا پس ادا کا قول باطل ہو جائے گا اور ادا کے معدوم ہونے سے نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اور امتداد کی حد روزے میں یہ ہے کہ وہ رمضان کے مہینے کو گھیرے اور نمازوں میں یہ ہے کہ ایک دن رات سے زائد ہو جائے اور زکوٰۃ میں یہ ہے کہ وہ سال کو گھیرے امام محمد رح کے نزدیک اور امام ابو یوسف رح نے آسانی کے لئے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے اور ایسا فعل جو حسن ہو غیر کا احتمال نہ رکھتا ہو یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے حق میں ثابت ہوگا حتی کہ اس کا ایمان اور اس کی ردت والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا

تشریح جب فاضل مصنف اہلیت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان امور کو ذکر فرمائیں گے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں اور اہلیت کو اس کی سابقہ حالت پر باقی نہیں چھوڑتے ہیں چنانچہ بعض امور تو اہلیت

وجوب ہی کو زائل کر دیتے ہیں جیسے موت اور بعض امور اہلیتِ ادا کو زائل کر دیتے ہیں جیسے نیند، بے ہوشی۔ اور بعض امور اہلیتِ وجوب یا اہلیتِ ادا کو تو زائل نہیں کرتے البتہ بعض احکام میں تغیر پیدا کر دیتے ہیں جیسے سفر۔

عوارض، عارضۃ کی جمع ہے عارضہ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی چیز پر ظاہر ہو کر اس کو اس کی سابقہ حالت سے روکدے۔ بادل کو عارض اسی لئے کہتے ہیں کہ بادل آفتاب کے اثر اور اس کی شعاع کو روکدیتا ہے۔ پس یہ امور بھی چونکہ تغیر احکام میں مؤثر ہیں اور احکام کو ان کی سابقہ حالت پر ثابت ہونے سے روکدیتے ہیں اس لئے ان امور کو عوارض کہا جاتا ہے۔

بہرحال عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) سماوی (۲) کسبی۔ سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں اور بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور کسبی سماوی کی ضد ہے۔ عوارض سماوی گیارہ ہیں (۱) صغر صغر اگرچہ اصل خلقت سے ہوتا ہے لیکن ماہیت انسان اس کے بغیر بھی پہچانی جا سکتی ہے چنانچہ آدم اور حوا علیہما السلام کو صغر عارض نہیں ہوا لہٰذا صغر بھی عوارض میں سے ہے۔ (۲) جنون (۳) عتہ (اختلاطِ عقل اور فتورِ عقل) (۴) بھول (۵) نیند (۶) بے ہوشی (۷) رقیت اور غلامی (۸) بیماری (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جو خود اس مکلف کی طرف سے حاصل ہوں گے (۲) وہ جو اس کے علاوہ کی طرف سے حاصل ہوں گے۔ وہ کسبی عوارض جو خود مکلف کی طرف سے حاصل ہوتے ہیں چھ ہیں (۱) جہل (۲) خفتِ عقل (۳) سکر اور نشہ (۴) ہزل (۵) خطاء (۶) سفر۔

اور وہ کسبی عارض جو دوسرے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے وہ صرف اکراہ ہے۔ پھر اکراہ کی دو صورتیں ہیں ایک ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرَہ کے لئے اضطرار ہو جس کو اکراہ کامل کہا جاتا ہے (۲) ایسی چیز کے ساتھ اکراہ جس میں مکرہ کے لئے اضطرار نہ ہو جس کو اکراہ قاصر کہا جاتا ہے۔ الحاصل کسبی عوارض کل سات ہیں مذکورہ چھ اور ایک اکراہ

عوارض کے اجمالی بیان سے فارغ ہو کر اب ان کی تفصیل کرنا.... چاہتے ہیں۔ مصنف نے پہلے عوارض سماوی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ ان میں سے ایک عارض جنون ہے۔ جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کر جاتی ہے کہ انسان کو مقتضیٔ عقل کے خلاف افعال پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ اس کے بدن اور اعضاء میں نہ کسی طرح کا فتور ہوتا ہے اور نہ ضعف۔ پس جنون، اقوال سے حجر ثابت کرتا ہے یعنی مجنوں کے اقوال معتبر نہیں ہوتے مثلاً اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا اور اس کے اقوال کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا بلکہ اس کا وجودِ قول عدمِ قول کے مانند ہوگا حتی کہ ولی کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف رہ نے "عن الاقوال" کی قید لگا کر افعال سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس کے افعال معتبر ہوتے ہیں چنانچہ اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا اسلئے کہ اقوال معتبر ہونے کے لئے عقل کا موجود ہونا ضروری ہے اور مجنوں عقل سے عاری ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے اقوال معتبر نہ ہوں گے اور رہے افعال تو وہ چونکہ حسًا پائے جاتے ہیں اس لئے ان کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ ان کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ اور جنون کی وجہ سے وہ امر ساقط ہو جاتا ہے جو بالغ سے دوسرے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مثلاً عبادات نماز روزہ وغیرہ اعذار کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو جنون

کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح حدود و کفارات چونکہ اعذار اور شبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے یہ جنون کی وجہ سے بھی ساقط ہو جائیں گے۔ مصنف نے "یحتمل السقوط" کی قید کے ذریعہ ان چیزوں سے احتراز کیا ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے تلف کردہ کا ضمان، اقارب کا نفقہ اور دیت، یہ چیزیں چونکہ اعذار کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اسلئے جنون کی وجہ سے بھی ساقط نہ ہوں گی۔ مصنف کہتے ہیں کہ جنون کی وجہ سے عبادات وغیرہ کا ساقط ہونا اس وقت ہے جبکہ جنون ممتد ہو کیونکہ جب جنون ممتد ہوگا تو ایسی صورت میں مجنون پر ادا لازم کرنا مفضی الی الحرج ہوگا۔ پس حرج دور کرنے کے لئے ادا لازم کرنے کا قول باطل ہوگا اور جب مجنون پر ادا لازم کرنا باطل ہو گیا تو نفس وجوب بھی معدوم اور باطل ہو جائے گا کیونکہ نفس وجوب کی غرض ادا ہے پس جب ادا، ساقط ہو گئی تو غرض فوت ہونے کی وجہ سے نفس وجوب بھی باطل ہو جائے گا۔ پھر جنون ممتد کی حد بیان کرتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ روزے کے بارے میں جنون ممتد کی حد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنون کی حالت میں گذر جائے اور نمازوں کے سلسلے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ ایک دن ایک رات سے زائد جنون باقی رہے۔ لیکن امام محمد نے زائد ہونے کو نماز کے اعتبار سے لیا ہے یعنی جب تک پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس کے ذمہ نہ ہو جائیں اس وقت تک قضا ساقط نہ ہوگی اور شیخین نے رات دن کے اوقات اور ساعات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص زوال سے پہلے پاگل ہو گیا پھر دوسرے دن زوال کے بعد ہوش میں آیا تو شیخین کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ وقت اور ساعات کے لحاظ سے اس کا جنون ایک رات دن سے زائد رہ چکا ہے اور امام محمد کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک کہ دوسرے دن کی نماز عصر کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے ذمہ چھ نمازیں ہو جائیں اور فریضہ صلوٰۃ حد تکرار میں داخل ہو جائے۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں جنون کا امتداد یہ ہے کہ پورا سال مجنون رہے لیکن امام ابو یوسف رح نے دفع حرج اور آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام قرار دیا ہے چنانچہ اگر گیارہ ماہ کے بعد جنون زائل ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک چونکہ اکثر سال میں جنون پایا گیا اسلئے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وما کان حسناً سے فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جو چیز حسن ہو اور غیر حسن یعنی قبح کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے ایمان اور جو چیز قبیح ہو معافی کا احتمال نہ رکھتی ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں مجنوں کے حق میں بھی ثابت ہوں گی حتی کہ مجنون کا ایمان اور اس کا مرتد ہونا اس کے والدین کے تابع ہو کر ثابت ہو جائے گا یعنی اگر اس کے ماں باپ مؤمن ہیں تو یہ بھی مومن شمار ہوگا اور اگر وہ مرتد ہو گئے تو یہ بھی مرتد شمار ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجنون کا ایمان بالقصد اور ردت بالقصد تو معتبر نہیں ہے اسلئے کہ ایمان کا رکن ان چیزوں کی تصدیق کرنا ہے جنکو ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ہیں اور یہ رکن فقدانِ عقل کی وجہ سے مجنون سے متصور نہیں ہو سکتا اسی طرح ردت کفر کے اعتقاد کا نام ہے یہ بھی مجنون سے متصور نہیں ہو سکتی ہے۔ پس جب اس کا ایمانِ قصدی اور ردّتِ قصدی معتبر نہیں ہے تو ایمان تبعی اور ردّتِ تبعی معتبر ہوگی یعنی اس کے ایمان و کفر میں اسکے والدین کے حال کا اعتبار ہوگا اگر وہ مومن ہیں تو یہ بھی مومن ہوگا اور اگر وہ مرتد ہیں تو یہ بھی مرتد ہوگا۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ جنون ممتد کا ذکر آگیا ہے اس لئے اس سلسلہ میں آپ کی بصیرت کے لئے قدرے تفصیل زیب قرطاس کی جاتی ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ جنون یا تو ممتد ہوگا یا غیر ممتد ہوگا ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں جنون اصلی ہوگا یا طاری ہوگا۔ جنون اصلی یہ ہے کہ بلوغ سے پہلے ہی سے جنون چلا آرہا ہو پھر اسی حال میں بالغ ہوگیا ہو۔ اور جنون طاری یہ ہے کہ بالغ ہونے کے وقت صحیح العقل تھا پھر اس پر جنون طاری ہو، بہر حال امام شافعی رحؒ اور امام زفر رحؒ کے نزدیک جنون کی یہ تمام اقسام تمام عبادات کے وجوب سے مانع ہیں یعنی جنون کی کسی بھی قسم کے ہوتے ہوئے عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ زوالِ عقل سے اہلیت ادا فوت ہوجاتی ہے اور بغیر اہلیت کے وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور جنون ممتد اصلی ہو یا طاری ہو بالاتفاق تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے اور جنون غیر ممتد اگر طاری ہے تو علماء احناف میں سے امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک عبادات کو ساقط نہیں کرتا ہے چنانچہ ایسے مجنون پر نائم کی طرح فوت شدہ عبادات کی قضا واجب ہوگی اور اگر غیر ممتد جنون اصلی ہے تو بقول محشی امام ابو یوسف رح کے نزدیک اور بقول صاحب نامی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ جنون عبادات کو ساقط کر دے گا حتی کہ اگر ماہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا ایک رات دن پورا ہونے سے پہلے جنون سے افاقہ ہوگیا تو ان کے نزدیک حالتِ جنون کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک غیر ممتد جنون اصلی بھی جنون طاری کی طرح عبادات کو ساقط نہیں کریگا لہٰذا ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اصلی پر بھی نماز اور روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ جمیل احمد عفی عنہ

وَأَمَّا الصِّغَرُ فَإِنَّهُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ مِثْلُ الْجُنُونِ لِأَنَّهُ عَدِيمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْيِيزِ أَمَّا إِذَا عَقَلَ فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ لٰكِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِهِ عَنْهُ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ يُوضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَيَصِحُّ مِنْهُ وَلَهُ مَا لَا عُهْدَةَ فِيهِ لِأَنَّ الصِّبَا مِنْ أَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُهْدَةٍ يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لَا يُحْرَمُ عَنِ الْمِيرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا يَلْزَمُ عَلَيْهِ حِرْمَانُهُ بِالرِّقِّ وَالْكُفْرِ لِأَنَّ الرِّقَّ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْإِرْثِ وَكَذٰلِكَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْوِلَايَةِ وَانْعِدَامُ الْحَقِّ لِعَدَمِ سَبَبِهِ وَلِعَدَمِ أَهْلِيَّتِهِ لَا يُعَدُّ جَزَاءً۔

ترجمہ اور بہر حال صغر تو وہ ابتدائی احوال میں جنون کے مانند ہے کیونکہ صغیر عدیم العقل اور عدیم التمیز ہوتا ہے البتہ جب وہ عاقل ہوگیا تو اس نے اہلیتِ ادا کی ایک نوع کو پالیا لیکن اس کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے لہٰذا اس عذر کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہوجائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں حاصل یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں

ذمہ داری نہ ہو کیونکہ کمسنی مرحمت کے اسباب میں سے ہے لہٰذا کمسنی کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیدیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو اور اسی وجہ سے وہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا اور اس پر الزام نہیں دیا جائے گا اس کے رقیت اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے سے کیونکہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر کیونکہ کفر اہلیتِ ولایت کے منافی ہے اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور اس کی اہلیت معدوم ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جائے گا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے ایک عارض کمسنی اور بچپنا ہے۔ خادم اجمال میں لکھ چکا ہے کہ کمسنی اگرچہ پیدائشی طور پر ثابت ہے لیکن مصنف نے اسکو عارض ہونے والے امور میں اس لئے شمار کیا ہے کہ صغر انسان کی حقیقت اور ماہیئت میں داخل نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آدم اور حوا اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اسلئے اولاد آدم میں بھی جوان ہونا اصل قرار پایا اور صغر عوارض میں سے شمار کیا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ صغر ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مشابہ ہے اس لئے کہ جس طرح مجنون میں عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کرسکتا ہے اسی طرح صغیر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے اور وہ اچھے اور برے کے درمیان امتیاز نہیں کرسکتا ہے بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ صغیر کی حالت مجنون سے بھی ناقص تر ہوتی ہے کیونکہ مجنون کبھی کبھار اچھے اور برے کے درمیان امتیاز بھی کرلیتا ہے مگر صغیر تا بقائے صغر اس پر قادر نہیں ہوتا۔ دوسرا فرق آگے چل کر خود مصنف ذکر فرمائیں گے۔

بس اگر صغیر عاقل ہوگیا اگرچہ عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کے درجہ کمال کو نہیں پہنچا تو بھی اس کے اندر اہلیت ادا کی ایک قسم یعنی اہلیت قاصرہ پیدا ہو جائے گی یعنی وہ اس بات کا اہل ہو جائے گا کہ اس کے حق میں وجوب ادا ثابت ہو جائے مگر چونکہ اس کو عدم بلوغ کی وجہ سے عقل کا درجہ کمال حاصل نہیں ہوسکا اسلئے اہلیت قاصرہ حاصل کرنے کے باوجود صغر ایک عذر ہوگا اور اس عذر کی وجہ سے صغیر سے وہ تمام امور ساقط ہو جائیں گے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً عبادات نماز، روزہ وغیرہ اور حدود و کفارات اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں تو عذرِ صغر کی وجہ سے صغیر سے بھی ساقط ہو جائیں گے البتہ وہ چیزیں جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں عذرِ صغر کی وجہ سے صغیر سے ساقط نہیں ہوں گی مثلاً ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی چنانچہ عاقل صغیر جب بھی ایمان لائے گا اس کا وہ ایمان بطور فرض ہی شمار ہوگا اور اس پر وہ تمام احکام مرتب ہوں گے جو دیگر مومنین پر مرتب ہوتے ہیں مثلاً صغیر مومن اور اس کی مشرک بیوی کے درمیان تفریق واقع ہونا اور اس کا اپنے مشرک اقارب کی میراث سے محروم ہونا اور اس کے اور اس کے مسلم اقارب کے درمیان میراث کا جاری ہونا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ صغیر کے احکام کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری کو اٹھا دیا گیا ہے یعنی جو احکام معافی کا احتمال رکھتے ہیں صغیر سے ان کی ذمہ داری ساقط کردی گئی

اور جن احکام میں کوئی ذمہ داری اور ضرر نہ ہو ان کو صغیر اگر خود کریگا تب درست ہونگے اور اگر اس کے لئے ولی کرے گا تب بھی درست ہے مثلاً ہدیہ کا قبول کرنا اس میں صغیر کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کا نفع ہی نفع ہے تو ہدیہ خود قبول کرے گا تو بھی صحیح ہوگا اور اگر اس کے لئے ولی قبول کرے تو بھی صحیح ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صغر اور بچپنا اسبابِ رحمت میں سے ہے طبعًا بھی اور شرعًا بھی۔ طبعًا تو اس لئے کہ ہر طبیعتِ سلیمہ بچوں پر شفقت اور رحمت کی طرف مائل ہوتی ہے اور شرعًا اسلئے کہ رحمت عالم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بے پناہ شفقت فرماتے تھے بلکہ " من لم یرحم صغیرنا فلیس منا " فرماکر بچوں پر شفقت کرنے کو ایمان کی علامت قرار دیدیا ہے پس جب بچپنا سبب رحمت ہے تو بچپنے کو ہر اس ذمہ داری سے سقوط اور معافی کا سبب قرار دیدیا جو بالغ سے اعذار کی وجہ سے ساقط کردی جاتی ہے جیسے حدود وکفارات اور جملہ عبادات اس کے برخلاف جو چیزیں بالغ سے اعذار کی وجہ سے بھی معافی اور سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں جیسے ردّت اور نفقہ اقارب وغیرہ تو وہ صغیر سے بھی ساقط نہیں ہوں گی۔ بہرحال، بچپنا چونکہ ہر اس ذمہ داری سے معافی اور سقوط کا سبب ہے جو معافی کا احتمال رکھتی ہو اسلئے ہم نے کہا کہ بچہ نے اپنے مورث کو قتل کردیا تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ موجبِ قتل (قصاص) عفو سے سقوط کا احتمال رکھتاہے اور دیگر اعذار کی وجہ سے بھی لہذا عذرِ صغر کی وجہ سے بھی موجبِ قتل ساقط ہوجائے گا اور ایسا ہوجائیگا گویا مورث اپنی موت خود مراہے اور اپنی موت مرنے سے صغیر چونکہ میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی محروم نہ ہوگا۔

" ولایلزم علیہ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب صغر سببِ رحمت ہے اور وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے باوجود اس کی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو رقیت اور کفر کی وجہ سے بھی صغیر کو میراث سے محروم نہ کرنا چاہیئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اگر صبی عاقل مرتد ہوگیا تو وہ اپنے مسلمان اقارب کا وارث نہ ہوگا اور اگر رقیق ہوگیا تو اپنے آزاد اقارب کا وارث نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رقیت میراث کی اہلیت کے منافی ہے کیونکہ ارث کا تقاضا یہ ہے کہ وارث جس چیز کا وارث ہوا ہے اس کا مالک ہوجائے حالانکہ رقیق کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ رقیق کی ملک میں جو بھی چیز آتی ہے اس کا مولیٰ اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقیت، اہلیتِ میراث کے منافی ہے اسی طرح کفر بھی میراث مسلم کے منافی ہے کیونکہ کفر اہلیتِ ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے جیساکہ ارشادِ باری ہے " ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلاً " اور میراث کا مدار ولایت پر ہے یعنی میراث کا مستحق وہی ہوگا جس کو ولایت کا حق حاصل ہوگا۔ جیساکہ زکریا علیہ السلام کے واقعہ میں مذکور آیت " فہب لی من لدنک ولیا یرثنی " سے معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال جب ارث کا مدار ولایت پر ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے تو کافر مسلمان کا وارث بھی نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ سببِ حق اور اہلیت حق کے معدوم ہونے کی وجہ سے حق کا معدوم ہونا سزاء اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتاہے جیسے

عدم نکاح کی وجہ سے طلاق کا مالک نہ ہونا اور عدم ملک رقبہ کی وجہ سے اعتاق کا مالک نہ ہونا سزا اور عقوبت شمار نہیں کیا جاتا ہے پس یہاں بھی کافر صبی کے حق میں سببِ میراث (ولایت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث کا معدوم ہونا اور صبیِ رقیق کے حق میں اہلیتِ میراث (حریت) کے معدوم ہونے کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا سزا اور عقوبت کے طور پر نہیں ہے کہ یوں کہا جائے کہ صغر جب سبب عفو ہے تو صبیِ رقیق اور صبیِ کافر بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیئے اور اس کو حرمان کی یہ سزا نہ ملنی چاہیئے جیسا کہ صبیِ قاتل کو محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

وَاَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰى اَنَّهُ لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضَمَانُ مَا يُسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهُ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهُ صَبِيًّا مَعْذُوْرًا اَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَا يَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهِ وَاِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغَرُ فِيْ اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَاَتُهُ عُرِضَ عَلٰى اَبِيْهِ وَاُمِّهِ الْاِسْلَامُ وَلَا يُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاْخِيْرُهُ وَاَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ

ترجمہ اور بہر حال عتہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپن کے مثل ہے حتی کہ عتہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے اور ان اموال کا ضمان جنکو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے اسلئے کہ ضمان تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے اور اس کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے اور معتوہ سے خطاب اٹھا لیا جائے گا جیسا کہ صبی سے اٹھا لیا جاتا ہے اور اس پر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور جنون اور صغر اس بات میں جدا ہیں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے پس کہا گیا ہے کہ جب اس کی بیوی اسلام لائی تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا اور عرضِ اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا اور بچپن محدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی اور بہر حال صبی عاقل اور معتوہ عاقل تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح عوارضِ سماوی میں سے تیسرا عارضہ عتہ ہے۔ عتہ کہتے ہیں عقل میں اس طور پر خلل کا واقع ہونا کہ معتوہ کا کلام مختلط ہو جائے کہ کبھی تو وہ عاقلوں جیسی باتیں کرنے لگے اور کبھی اس کی باتوں سے دیوانگی ٹپکنے لگے معتوہ اور سفیہ میں یہ فرق ہے کہ معتوہ کا کلام کبھی دیوانوں کے مشابہ بھی ہو جاتا ہے لیکن سفیہ کا کلام کبھی دیوانوں کے

مشابہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خفیف العقل ہوتا ہے خفیف العقل ہونے کی وجہ سے کبھی اسکو غصہ کے بعد خفت اٹھانی پڑتی ہے اور کبھی خوشی کے بعد یعنی کسی بھی کام کے کرنے سے پہلے اس کے انجام میں غور وفکر نہیں کرتا ہے بہرحال معتوہ اور سفیہ کے درمیان یہ ہی فرق ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ بلوغ کے بعد عتہ عقل کے ساتھ صبا کے مانند ہے یعنی تمام احکام میں معتوہ بالغ کا وہی حکم ہے جو صبی عاقل کا حکم ہے پس جس طرح مجنون عدم عقل میں صبی کے ابتدائی حالت میں مشابہ ہے کہ جس طرح ابتدائی حالت میں صبی میں عقل معدوم ہوتی ہے اسی طرح مجنون بھی عدیم العقل ہوتا ہے اسی طرح معتوہ صبی کے مشابہ ہے اس کی آخری حالت میں یعنی جس طرح صبی کے اندر صبا کے آخری زمانے میں عقل تو موجود ہوتی ہے لیکن اس میں قصور ہوتا ہے اسی طرح معتوہ کے اندر عقل تو ہوتی ہے لیکن اس میں خلل ہوتا ہے۔ الحاصل تمام احکام میں معتوہ کا حکم وہی ہوگا جو صبی عاقل کا حکم ہے حتی کہ عتہ، معتوہ کے قول وفعل کی صحت سے مانع نہ ہوگا۔ جیسا کہ صبا مع العقل صبی عاقل کے قول وفعل کی صحت سے مانع نہیں ہے پس جس طرح صبی عاقل کے تمام اقوال اور افعال (مثلاً اسلام قبول کرنا۔ دوسرے کے مال کی خرید فروخت، دوسرے کی بیوی کو طلاق دینے اور دوسرے کے غلام کو آزاد کرنے کا وکیل بننا اور ہدیہ قبول کرنا) صحیح ہوتے ہیں اسی طرح معتوہ کے بھی تمام اقوال وافعال صحیح ہونگے لیکن عتہ معتوہ پر عہدہ یعنی ایسی چیز کو لازم کرنے سے مانع ہوگا جس میں معتوہ کا ضرر ہو جیسا کہ صبا مع العقل ایسی چیزوں کو لازم کرنے سے مانع ہوتا ہے چنانچہ معتوہ کا نہ اپنی بیوی کو طلاق دینا صحیح ہوگا نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے اور ولی کی اجازت کے بغیر اس کا خرید وفروخت کا معاملہ کرنا بھی درست نہ ہوگا اسی طرح معتوہ اگر وکیل بالبیع ہو تو اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اور مبیع میں اگر عیب ظاہر ہوگیا تو معتوہ کو اس کے واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ میں اسکو مقدمہ لڑنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان تمام باتوں میں معتوہ کا نقصان اور ضرر ہے۔

"واما ضمان الخ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل میں ضرر کی ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت نہیں ہے یعنی جن چیزوں میں ضرر ہے وہ چیزیں ان پر لازم نہیں کی جاتیں تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ ضمان واجب کرنے میں ایک گونہ ضرر ہے حالانکہ ان پر تلف کردہ مال کا ضمان واجب کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تلف کردہ مال کا ضمان لیا جانا ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معتوہ وغیرہ سے منتفی ہے یعنی ضائع کردہ مال کا ضمان ذمہ داری اٹھانے کی اہلیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ جس مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کی تلافی کے لئے یہ ضمان مشروع ہوا ہے اور ضائع کرنے والے کا صبی معذور یا معتوہ ہونا عصمت محل کے منافی نہیں ہے یعنی ضائع کرنے والے کے صبی معذور یا معتوہ ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہو جاتی ہے اور جب مال کی عصمت ختم نہیں ہوئی تو ضائع کرنے والا کوئی بھی ہو تلافی کے لئے اس پر ضمان ضرور واجب ہوگا۔ اس کے برخلاف عبادات اور حقوق اللہ کہ ان کو ضائع کرنے کی وجہ سے جو ضمان یا الزام عائد ہوتا ہے وہ فعل کی جزار کے طور پر ہوتا ہے عصمت محل کی بنا پر

نہیں اور جزائے فعل واجب ہونے کی اہلیت کمالِ عقل پر موقوف ہے پس معتوہ اور صبی عاقل میں چونکہ کمال عقل مفقود ہوتا ہے اس لئے ان پر جزاء فعل یعنی حقوق اللہ کا ضمان واجب نہ ہوگا۔
مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ معتوہ سے خطاب اسی طرح اٹھا لیا گیا جس طرح کہ صبی سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی جس طرح صبی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے اسی طرح معتوہ بھی احکام شرع کا مخاطب بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا جس طرح صبی پر عبادات واجب نہیں ہیں اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہیں ہیں اسی طرح معتوہ پر بھی عبادات واجب نہ ہونگی اور اس کے حق میں عقوبات ثابت نہ ہوں گی۔ علماء متاخرین کا یہی مذہب ہے لیکن قاضی امام ابوزید فرماتے ہیں کہ معتوہ سے عبادات ساقط نہیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی طرف خطاب صحیح ہے اور رہا عتہ اور اختلالِ عقل تو وہ مرض کے درجہ میں ہے برخلاف صبی کے کہ اس سے خطاب ہی مرتفع ہوتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح صبی پر اس کے قصور عقل کی وجہ سے دوسروں کی ولایت ثابت ہوتی ہے اسی طرح معتوہ پر قصور عقل کی وجہ سے دوسروں کی ولایت ثابت ہوگی۔ البتہ معتوہ کے لئے دوسروں پر ولایت ثابت نہ ہوگی کیونکہ معتوہ خود اپنے لئے تصرف سے عاجز ہوتا ہے لہذا دوسروں کیلئے کیسے تصرف کرے گا۔ دراصل ولایت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ ولایت پہلے خود اپنے حق میں ثابت ہوتی ہے پھر دوسروں کیطرف متعدی ہوتی ہے اور معتوہ کو جب خود اپنے اوپر ولایت نہیں ہے تو دوسروں پر اس کی ولایت کیسے ثابت ہوگی۔ ہم نے ذکر کیا ہے کہ جنون صغر کی ابتدائی حالت کے مشابہ ہے اور عتہ صغر کی آخری حالت کے مشابہ ہے تو اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ آخر جنون اور صغر اور عتہ اور صغر کے درمیان کیا فرق ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے کہا کہ جنون اور صغر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہوتا ہے یعنی اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور صغر محدود ہوتا ہے یعنی عادت اللہ کے مطابق صغر کے زوال کا ایک وقت متعین ہے۔ جنون کے غیر محدود اور صغر کے محدود ہونے پر متفرع کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کافر مجنون کی کافرہ بیوی اسلام لے آئی تو اس کے کافر والدین کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس کے والدین میں سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو تبعاً مجنون کو بھی مسلمان شمار کیا جائے گا حتی کہ اس کی بیوی اس سے بائنہ نہ ہوگی اور اگر مجنون کے ماں باپ دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اسلئے کہ مجنون کے سلسلے میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جنون کی کوئی انتہا نہیں ہے نہ جانے کب زائل ہو اور زائل ہو نہ بھی ہو۔ ایسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان بیوی کے حق کا ابطال ہوگا جو کسی طرح جائز نہیں ہے اور اگر کافر صبی کی کافرہ بیوی مسلمان ہوگئی تو اس کے کافر والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ صبی کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا کیونکہ احناف کے نزدیک صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے پس عاقل ہونے کے بعد خود اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو الحمد للہ یہ اس کا شوہر اور وہ اس کی بیوی ہے

اور اگر انکار کر دیا تو تفریق کر دی جائے گی مصنف کہتے ہیں کہ صبی عاقل اور معتوہ عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے چنانچہ معتوہ کافر کی کافرہ بیوی اگر مسلمان ہوگئی تو معتوہ پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ صبی عاقل کافر کی کافرہ بیوی کے اسلام لانے کی صورت میں صبی عاقل کافر پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاح باقی رہے گا ورنہ تفریق کر دی جائے گی جیسا کہ صبی عاقل کافر کے اسلام کا انکار کرنے سے اسکے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان تفریق کر دی جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ معتوہ کا اسلام صحیح اور معتبر ہے جیسا کہ صبی عاقل کا اسلام صحیح اور معتبر ہے۔ فاضل مصنف نے معتوہ کو عاقل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے تاکہ معتوہ سے مجنون کی طرف ذہن منتقل نہ ہو کیونکہ کبھی کبھی معتوہ کا مجنون پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ معتوہ، مجنون محض نہیں ہوتا بلکہ معتوہ میں عقل ہوتی ہے اگرچہ اس کی عقل میں خلل ہوتا ہے۔

وَأَمَّا النِّسْيَانُ فَلَا يُنَافِي الْوُجُوْبَ فِي حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ إِذَا كَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ أَسْبَابِ الْعَفْوِ لِأَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ إِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِنَّ سَلَامَ النَّاسِيْ لَمَّا كَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِأَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا.

ترجمہ بہرحال نسیان تو وہ حق اللہ میں وجوب کے منافی نہیں ہے لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزے میں نسیان اور ذبیحہ میں تسمیہ کا نسیان تو اسکو اسباب عفو میں سے قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ نسیان صاحب حق کی جانب سے عارض ہوا ہے برخلاف حقوق العباد کے اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کریگا۔ برخلاف کلام کے کیونکہ نمازی کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے پس بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے چوتھا عارض نسیان ہے۔ نسیان کہتے ہیں بغیر کسی آفت اور بیماری کے بعض قطعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا حالانکہ اور بہت ساری چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ نسیان کہتے ہیں عقل میں جو صورت حاصل ہے اس کا ملاحظہ نہ ہونا اور بروقت ذہن میں نہ آنا حالانکہ اسکی شان یہ تھی کہ اس کا ملاحظہ ہو عام اس سے کہ ہروقت اس کے ملاحظے پر قادر ہو یا کسب جدید کے بعد قادر ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیان حقوق اللہ میں نہ نفس وجوب کے منافی ہے

اور نہ وجوب ادا کے لہٰذا اگر کوئی شخص نماز یا روزہ بھول گیا تو اس کے ذمہ سے نماز روزہ عبادات ساقط نہ ہوں گی بلکہ ان کی قضا واجب ہوگی۔ ہاں اگر نسیان کا غلبہ ہو اور بالعموم طاعت، نسیان سے خالی نہ رہتی ہو تو ایسی صورت میں حقوق اللہ میں نسیان عفو کا سبب ہوگا اور نسیان کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے پیش آتا ہے بندے کے فعل کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا لہٰذا خود اس کے حقوق میں نسیان سببِ عفو ہوگا اور ناسی پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا چنانچہ روزے کی حالت میں انسان طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول معاف ہوگی اور بھول کر کھا پی لینے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح ذبح کے موقعہ پر عموماً انسان پر ایسی ہیبت اور خوف طاری رہتا ہے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہو جاتی ہے اسی بنا پر وہ بسم اللہ کہنے سے غافل ہو جاتا ہے لہٰذا احناف کے نزدیک ذبح کے موقعہ پر نسیان معاف ہوگا۔ اس کے برخلاف حقوق العباد ہیں کہ حقوق العباد میں نسیان سببِ عفو قرار نہیں دیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی انسان کا مال بھول کر تلف کر دیا تو اس تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ تلف کرنے والے کا نسیان صاحب مال کے عمل سے طاری نہیں ہوتا ہے اور صاحبِ مال کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کہ تلف کرنے والے کے فعل کو صاحب مال کے حق میں معاف کر دیا جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نسیانِ غالب کو چونکہ عذر شمار کیا گیا ہے اور سبب عفو قرار دیا گیا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر قعدۂ اولیٰ میں کوئی شخص یہ سمجھ کر کہ یہ قعدۂ اخیرہ ہے بھول کر اکثر سلام پھیر دیتا ہے یعنی اس سلسلہ میں اس پر اکثر نسیان طاری ہوتا رہتا ہے تو یہ سلام اس کی نماز کو قطع نہیں کرے گا کیونکہ قعدہ محلِ سلام ہے اور مصلی کے لئے کوئی ایسی ہیئت ہے نہیں جو اس کو یاد دلا دے کہ یہ قعدۂ اولیٰ ہے یا قعدۂ اخیرہ ہے لہٰذا یہ نسیان بھی روزے کے نسیان کی طرح معاف ہوگا اور اس سلام سے اس کی نماز ختم نہ ہوگی البتہ تیسری رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدۂ سہو ضرور واجب ہوگا۔ ہاں اگر کسی نے نماز کے دوران نسیاناً کلام کیا تو یہ کلام معاف نہ ہوگا بلکہ اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ مصلی کی ہیئت اس کے لئے مُذکّر اور یاد دلانے والی ہے جب بھی کوئی شخص نمازی کی طرف دیکھے گا یا نمازی خود اپنی ہیئت پر نظر ڈالے گا تو اس کو یاد آجائے گا کہ میں نماز میں ہوں اور وہ کلام کرنے سے باز رہے گا اور جب ایسا ہے تو نماز میں نسیاناً کلام کا غلبہ نہ ہوگا اور اس کا وقوع بکثرت نہ ہوگا اور جب نماز میں نسیان کے ساتھ کلام کا غلبہ نہیں ہے تو یہ نسیان معاف بھی نہ ہوگا اور اس کو عذر بھی شمار نہ کیا جائے گا حتیٰ کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَ اَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَ بَطَلَتْ عِبَارَاتُهٗ اَصْلًا فِي الطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ الْاِسْلَامِ

وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهٖ وَكَلَامِهٖ فِي الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِي صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ.

ترجمہ اور بہر حال نیند تو وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجز ہے جو اختیار کے منافی ہے تو نیند ادا کے خطاب کی تاخیر کو واجب کریگی اور اس کی عبارات طلاق، عتاق، اسلام اور ردت میں بالکل باطل ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا یہ ہی صحیح ہے۔

تشریح عوارض سماوی میں سے پانچواں عارضہ نیند ہے۔ نیند اس طبعی سستی اور کسل کو کہتے ہیں جو غیر اختیاری طور پر انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے اور حواس ظاہرہ اور باطنہ کو ان کی سلامتی کے باوجود عمل سے روک دیتی ہے فاضل مصنف نے نیند کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نیند قدرت کے استعمال سے ایسے عجز کا نام ہے جو عجز اختیار کے منافی ہے۔ مصنف کی ذکر کردہ تعریف اس کے اثر اور نتیجہ کے لحاظ سے ہے ورنہ اس کی اصل تعریف وہ ہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نیند چونکہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہے اس لئے اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ خطاب جو ادار پر وارد ہوا ہے وہ مؤخر ہو جائے یعنی یہ تاخیر عمل کے سلسلے میں ہوگی اور اس پر عمل کرنا بیدار ہونے تک مؤخر ہوگا البتہ وجوب اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ وقت کے اندر بیدار ہو گیا تو اس صورت میں حقیقۃً ادار کا احتمال ہے اور اگر بیدار نہ ہو سکا تو اس کے خلیفہ یعنی قضار کا احتمال ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نیند رات و دن کے لئے ممتد ہو جائے عادۃً ایسا نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل جب نائم کی اہلیت میں کوئی خلل نہیں ہے تو اس کے ذمہ سے وجوب ساقط نہ ہوگا اور نائم کے ذمہ نفس وجوب کا باقی رہنا اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " اذا رقد احدکم عن الصلوة او نسیہا ثم فزع الیہا فلیصلہا کما کان یصلیہا لو قتہا (مالک) جب تم میں سے کوئی شخص نماز سے سو گیا یا نماز کو بھول گیا پھر اس کے لئے فارغ ہو گیا یعنی بیدار ہوا یا یاد آ گیا تو اس نماز کو اسی طرح پڑھے جس طرح اس کو اس کے وقت میں پڑھتا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کی وجہ سے نماز کا وجوب ساقط نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر وجوب ساقط ہو جاتا تو وقت کے بعد اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جاتا۔

ینافی الاختیار پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ جب رائے اور تمیز کے فوت ہونے کی وجہ سے نائم کا اختیار باطل ہو گیا تو اس کی وہ عبارتیں جو اختیار پر مبنی ہیں وہ بھی باطل ہو جائیں گی چنانچہ نائم نے اگر اپنی بیوی کو طلاق دی یا اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اسلام قبول کیا یا وہ مرتد ہو گیا تو ان چیزوں میں سے کسی چیز کا حکم ثابت نہیں ہوگا یعنی نہ طلاق واقع ہوگی نہ غلام آزاد ہوگا نہ اس کا اسلام معتبر ہوگا اور نہ مرتد ہونا صحیح ہوگا۔ اور نائم کی قرأت اور اس کے کلام کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلی نے اپنی نماز میں بحالتِ نوم قرأت کی تو اس کی یہ

قرآت صحیح نہ ہوگی اور قرات صحیح نہ ہونے کی وجہ سے نماز صحیح نہ ہوگی اسی طرح اس کا قیام رکوع اور سجود معتبر نہ ہوگا اسی طرح اگر مصلی نے نوم کی حالت میں کلام کیا تو اس کا یہ کلام معتبر نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مصلی نے بحالتِ نوم قہقہہ لگا دیا تو صحیح قول کے مطابق اس کے ساتھ بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ نماز فاسد ہوگی اور نہ یہ قہقہہ ناقضِ وضو ہوگا۔ حاکم ابو محمد کفنی کا خیال یہ ہے کہ حالتِ نوم میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ کا حدث اور ناقضِ وضو ہونا نص (حدیث) سے ثابت ہے اور حدیث میں نوم اور بیداری کا کوئی فرق نہیں ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ احتلام جو نیند کی حالت میں ہوتا ہے وہ بھی موجب غسل ہے اور انزال بشہوۃ جو بیداری میں ہو وہ بھی موجبِ غسل ہے۔ عام علماء متاخرین نے احتیاطاً ابو محمد ہی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

وَالْاِغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِي فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَارَاتِ وَهُوَ اَشَدُّ مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمَ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِي كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ اِمْتِدَادُهُ فِي حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً

ترجمہ اور اغماء اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں نیند کی طرح ہے حتی کہ اغماء صحتِ عبارات کے لئے مانع ہے اور وہ نوم سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ نیند طبعی سستی ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے اسی وجہ سے اغماء تمام احوال میں حدث ہے اور اغماء بنا کے لئے مانع ہے اور اغماء کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح عوارضِ سماوی میں سے چھٹا عارضہ اغماء ہے اور اغماء قوئی مدرکہ اور قوی محرکہ بحرکتِ ارادی کا ایسے مرض کی وجہ سے معطل ہوجانے کا نام ہے جو مرض دماغ یا قلب کو عارض ہوتا ہے یہ خیال رہے کہ اغماء مرض ہے اور جنون کی طرح زوالِ عقل کا نام اغماء نہیں ہے۔ اسلئے کہ اغماء اگر زوالِ عقل کا نام ہوتا تو وہ انبیاء علیہم السلام کو عارض نہ ہوتا۔ بہرحال اغماء (بے ہوشی) نیند کی طرح ہے کہ جس طرح نوم سے اختیار اور قدرت کا استعمال فوت ہوجاتا ہے اسی طرح اغماء کی وجہ سے بندے کا اختیار بھی فوت ہوجاتا ہے اور قدرت کا استعمال بھی فوت ہوجاتا ہے یعنی مغمیٰ علیہ قدرت کے استعمال سے عاجز ہوجاتا ہے حتی کہ جس طرح نوم صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور نائم کی تمام عبارات باطل ہیں اسی طرح اغماء بھی صحت عبارات کے لئے مانع ہے اور غشی میں مبتلا آدمی کی تمام عبارات باطل ہوں گی بلکہ اغماء نوم سے بڑھ کر ہے یعنی اختیار فوت ہونے میں بیہوشی نیند سے بڑھی ہوئی ہے اسلئے کہ نیند ایسی طبعی اور فطری سستی کا نام ہے جس سے حالت صحت میں بھی کوئی انسان

37/1

خالی نہیں ہوتا ہے اور اغماء ایسا عارضہ ہے یعنی ایسی غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے یعنی اغماء قویٰ کو بالکل معطل کر دیتا ہے اور عاقل کو بقائے عقل کے باوجود عقل کے استعمال سے عاجز کر دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اغماء تمام احوال میں ناقض وضو ہے یعنی اغماء قیام کی حالت میں طاری ہو یا رکوع اور سجود کی حالت میں ٹیک لگانے کی حالت میں طاری ہو یا کروٹ پر لیٹنے کی حالت میں۔ الغرض جس حالت میں بھی اغماء طاری ہوگا ناقض ہوگا۔ برخلاف نیند کے کہ وہ صرف لیٹنے اور ٹیک لگا کر سونے کی حالت میں ناقض ہوتی ہے دوسری حالتوں میں ناقض نہیں ہوتی۔ اور اغماء مانع بناء ہے یعنی اگر اغماء کی وجہ سے نماز میں وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بناء کرنا جائز نہیں ہے۔ اغماء تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اس کے برخلاف اگر نیند کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا تو اس پر بناء کرنا جائز ہے۔ بہر حال اس سے بھی اغماء کا نیند سے بڑھا ہوا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اغماء کا ممتد ہونا معتبر ہے اگرچہ صرف نماز کے حق میں معتبر ہے روزے اور زکوٰۃ کے حق میں معتبر نہیں ہے اس کے برخلاف نوم کہ اس کا امتداد کسی بھی چیز میں معتبر نہیں ہے نہ نماز کے حق میں اور نہ اس کے علاوہ کے حق میں۔ پس اغماء اگر ایک دن رات سے زائد ممتد ہو گیا تو نماز کا وجوب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ شیخین کے نزدیک اوقات کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نماز کے اعتبار سے زائد ہونا معتبر ہے مثلاً اگر کوئی شخص زوال سے پہلے بے ہوش ہوا اور اگلے دن زوال کے بعد ہوش میں آیا تو شیخین کے نزدیک یہ امتداد معتبر ہوگا اور مغمی علیہ سے فوت شدہ پانچوں نمازوں کی قضا ساقط ہو جائے گی اور امام محمد رح کے نزدیک یہ امتداد اس وقت معتبر ہوگا جب اگلے دن کی عصر کا وقت شروع ہونے کے بعد اس کو ہوش آیا ہو کیونکہ اب ایک دن رات کی نمازوں پر اضافہ ہوا ہے اور چھ نمازیں فوت ہوئی ہیں لہذا ان کی قضاء ساقط ہو جائے گی اور پہلی صورت میں امام محمد کے نزدیک قضا ساقط نہ ہوگی۔

روزے کے حق میں اغماء کا امتداد اسلئے معتبر نہیں ہے کہ مہینہ بھر اغماء کا امتداد بالکل شاذ و نادر ہے لہذا روزہ ساقط ہونے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا چنانچہ اگر کوئی پورا ماہ بے ہوش رہا تب بھی اس کے ذمہ سے قضاء صوم ساقط نہ ہوگی بلکہ اس پر پورے ماہ کی قضا کرنا واجب ہوگا۔ اور اغماء کا امتداد جب ایک ماہ تک نادر ہے تو ایک سال تک بدرجۂ اولیٰ نادر ہوگا لہذا زکوٰۃ میں بھی اسکے امتداد کا اعتبار نہ ہوگا اور پورا سال بے ہوش رہنے کے باوجود اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ الحاصل اغماء اگر ممتد نہ ہو تو وہ وجوبِ قضاءِ صلوٰۃ میں نوم کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر ممتد ہے تو عدمِ وجوبِ قضاءِ صلاۃ میں جنون اور صغر کے ساتھ لاحق ہوگا۔

وَاَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِي الْأَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ

وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ رح فِي الْجَامِعِ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ إِذَا اَقَرَّ اَنَّ نِصْفَهُ عَبْدُ فُلَانٍ اِنَّهُ يُجْعَلُ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي جَمِيْعِ اَحْكَامِهِ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِيْ هُوَ ضِدُّهُ وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى اَلْاِعْتَاقُ لَا يَتَجَزَّأُ لِمَا لَمْ يَتَجَزَّأْ اِنْفِعَالُهُ وَهُوَ الْعِتْقُ وَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح اَلْاِعْتَاقُ اِزَالَةٌ لِمِلْكٍ مُتَجَزٍّ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهِ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهُ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ

ترجمہ اور بہر حال رقیت تو وہ ایسا عجز حکمی ہے جو در اصل بطور سزا کے مشروع ہوا ہے لیکن رقیت حالتِ بقار میں حکمی امور میں سے ہوگئی اس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا محل ہو جاتا ہے اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس امام محمد رح نے جامع کبیر میں مجہول النسب کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب اس نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے تو اس کو اس کی شہادت اور جملہ احکام میں غلام شمار کیا جائیگا اور ایسے ہی وہ عتق جو اس کی ضد ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رح نے فرمایا ہے کہ اعتاق غیر متجزی ہے کیونکہ اس کا اثر یعنی عتق غیر متجزی ہے اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اعتاق ایسی ملک متجزی کا ازالہ ہے کہ محل سے پوری ملک کے سقوط کے ساتھ حکم غیر متجزی یعنی عتق متعلق ہو پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوگیا تو علت کا نصف حصہ پایا گیا پس عتق اس کی تکمیل تک موقوف رہے گا۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے ادائے صلاۃ کی اباحت کے لئے اعضائے وضو کا غسل۔ اور جیسے طلاق کے اعداد تحریم کے لئے۔

تشریح عوارض سماوی میں سے ساتواں عارضہ رقیت (غلامی) ہے۔ لغت میں رقیت ضعف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ ضعیف اور کمزور بناوٹ کے کپڑے کے لئے ثوب رقیق کہا جاتا ہے اور اسی سے رقت القلب ضعفِ قلب کے معنی میں آتا ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عجز حکمی کا نام رقیت ہے یعنی غلام بحکم شرع عاجز اور مجبور ہے حتی کہ وہ ان احکام پر قادر نہیں ہوتا جن پر آزاد قادر ہوتا ہے مثلاً شہادت، ولایت، قضار اور مالکیتِ مال۔ مصنف کہتے ہیں کہ رقیت ابتداءً اور اصل وضع میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کو کفر کی سزا کے طور پر مشروع کیا گیا ہے یعنی کفار نے اللہ کی عبادت اور عبدیت سے انحراف کیا اور اس کو اپنے لئے باعثِ عار سمجھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کی پاداش میں ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا۔ رقیت چونکہ ابتداءً اور اپنی اصل وضع میں کفر کی سزا ہے اسلئے رقیت ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہوسکتی ہے یعنی ابتداءً کسی مسلمان کو غلام نہیں بنایا جا سکتا ہے لیکن رقیت انتہاءً اور بقاءً حق العبد ہے اور ایک حکمی امر ہے یعنی حالتِ بقار میں سزا اور عقوبت

کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتی کہ غلام اگر مسلمان بھی ہو گیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا مسلمان ہونے کی وجہ سے آزاد نہ ہوگا جیسا کہ خراج ابتداء میں بطریق عقوبت ثابت ہوتا ہے حتی کہ ابتداءً کسی مسلمان پر خراج واجب نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن حالتِ بقاء میں دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ایک شرعی حکم کے طور پر ثابت ہے حتی کہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خریدی تو اس مسلمان پر بھی خراج لازم آئے گا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ رقیت کی وجہ سے انسان تملک اور تصرف کا محل بن جاتا ہے یعنی انسان جب رقیق ہوتا ہے تو وہ لوگوں کا مملوک بھی بنتا ہے اور اس میں لوگ خرید و فروخت اور استخدام کا تصرف بھی کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے کہا کہ رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی غلام کا ایک حصہ مرقوق ہو اور ایک حصہ مرقوق نہ ہو۔ بلکہ پورا مرقوق ہوگا یا پورا غیر مرقوق ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رقیت کفر کا اثر ہے اور کفر غیر متجزی ہے لہذا اس کا اثر یعنی رقیق ہونا بھی غیر متجزی ہوگا۔ نیز رقیت اللہ کا حق ہے اور اللہ کا حق متجزی نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کسی بندے کے ایک حصہ کو غلام اور ایک کو آزاد کہنا صحیح نہ ہوگا۔ ہاں وہ مِلک جو رقیت کے لئے لازم ہے اور رقیت پر مرتب ہوتی ہے وہ چونکہ بندے کا حق ہے اس لئے اس میں تجزی ہو سکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنا غلام دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز ہے اور یہ دونوں آدمی اس غلام کے آدھے آدھے کے مالک ہوں گے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کا آدھا فروخت کیا تو دوسرا نصف بالاجماع اس کی ملک میں باقی رہے گا۔ یہ بھی خیال رہے کہ ملکیت، رقیت سے عام ہے کیونکہ ملکیت انسان کے علاوہ دوسری چیزوں میں بھی ثابت ہوتی ہے لیکن رقیق اور غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

مصنفِ حسامی نے علماء احناف کے نزدیک رقیت کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت امام محمد رح نے جامع کبیر میں تحریر کیا ہے کہ اگر کسی مجہول النسب آدمی نے یہ اقرار کیا کہ میرا نصف حصہ فلاں آدمی کا غلام ہے تو اس کے اقرار کی وجہ سے اس کو شہادت اور دیگر احکام میں پورا غلام شمار کیا جائے گا۔ یعنی جو حال رقیق کامل کی شہادت کا ہوگا وہی حال اس کی شہادت کا ہوگا۔ اور حدود، میراث، حج اور زکوٰۃ میں جو حکم کامل رقیق کا ہوگا وہی حکم اس کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ اسکو اس کے اقرار کی وجہ سے آدھا غلام اور آدھا آزاد شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ پورے کا پورا غلام شمار کیا جائے گا البتہ مقرلہ کے لئے مِلک اس کے آدھے میں ثابت ہوگی اور باقی آدھے میں ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک بالاتفاق متجزی ہو سکتی ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جسطرح رقیت غیر متجزی ہے اسی طرح عتق جو اس کی ضد ہے وہ بھی غیر متجزی ہے کیونکہ عتق نام ہے ایسی حکمی قوت کا جس کی وجہ سے انسان مالکیت، شہادت اور ولایت کا اہل ہو جاتا ہے اور اس طرح کی قوت انسان کے بعض حصہ میں ثابت ہو اور بعض حصہ میں ثابت نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا نہیں ہو سکتا ہے تو عتق بھی متجزی نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین رح نے فرمایا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) بھی متجزی نہیں ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی نے اپنا نصف

غلام آزاد کیا تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا. کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من اعتق شقصا لہ فی عبدہ عتق کلہ"۔
اگر کسی نے اپنے غلام کا ایک حصہ آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ مصنفِ حسامی نے اعتاق کے غیر متجزی ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہا کہ عتق اعتاق کا اثر اور اعتاق کے لئے لازم ہے اور چونکہ مؤثر بغیر اثر کے اور ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے اسلئے اعتاق بغیر عتق کے متحقق نہ ہوگا چنانچہ کہا جاتا ہے" اعتقتہ فعتق " میں نے اس کو آزاد کیا سو وہ آزاد ہو گیا جیسا کہ "کسرتہ فانکسر" کہا جاتا ہے بہر حال اعتاق بغیر عتق کے متصور نہیں ہوگا۔ اور عتق متجزی نہیں ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے لہذا اعتاق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ اگر اعتاق متجزی ہو کر پایا جائے اور عتق بالکل نہ پایا جائے تو ملزوم کا بغیر لازم کے اور مؤثر کا بغیر اثر کے پایا جانا لازم آئے گا اور اگر اعتاقِ متجزی عتق کے ساتھ موجود ہو تو عتق متجزی ہوگا یا غیر متجزی اگر اول ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عتق رقیت زائل کرنے کا نام ہے اور رقیت متجزی نہیں ہوتی ہے لہذا عتق بھی متجزی نہ ہوگا اور اگر عتق غیر متجزی ہے تو اثر کا بغیر مؤثر کے متحقق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ اس صورت میں اثر یعنی عتق تو پورے غلام میں ثابت ہوگا اور مؤثر یعنی اعتاق کو چونکہ متجزی فرض کیا گیا ہے اس لئے اعتاق ایک حصہ میں ثابت نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اثر یعنی عتق بغیر مؤثر کے یعنی بغیر اعتاق کے پایا گیا حالاں کہ یہ ممتنع ہے۔ الحاصل اعتاق کو متجزی قرار دینا مذکورہ امور ممتنعہ کو مستلزم ہے اور جب اعتاق کے متجزی ہونے کا قول، امور ممتنعہ کو مستلزم ہے تو اعتاق کا متجزی ہونا ممتنع ہوگا اور اس کا غیر متجزی ہونا ثابت ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے اگرچہ عتق متجزی نہیں ہوتا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق رقیت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نام نہیں ہے کہ صاحبین کی پیش کردہ خرابیاں لازم آئیں بلکہ اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا اسلئے کہ آزاد کرنے والا صرف اپنے حق میں تصرف کا مجاز ہے اور اس کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو قابل تجزی ہے غلامی یا آزادی چونکہ صرف اللہ کا حق ہے اسلئے یہ اس میں تصرف کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ الحاصل اعتاق، ملک زائل کرنے کا نام ہے یہ دوسری بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقیت کے توسط سے بالآخر عتق ثابت ہو جاتا ہے اور ملک ثبوتاً اور زوالاً دونوں طرح متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے آدھا غلام فروخت کیا تو اس کی آدھی ملک زائل ہو جائے گی اور اگر آدھا غلام خرید کیا تو اس کے لئے آدھی ملک ثابت ہو جائے گی. بہر حال اعتاق ملک متجزی کے زائل کرنے کا نام ہے مگر حکم غیر متجزی یعنی عتق غلام سے پوری ملک کے ساقط ہونے اور زائل ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ملک اگرچہ متجزی ہے لیکن عتق جو غیر متجزی ہے اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہو جائے گی پس اگر کسی نے نصف غلام آزاد کیا یعنی اپنی نصف ملک کو زائل کیا تو اس میں عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے جیسا کہ ابھی گذرا ہے اور یہاں چونکہ ابھی تک نصف ملک زائل ہوئی ہے اسلئے نصف علت موجود ہوگی اور نصف علت سے چونکہ معلول متحقق نہیں ہوتا ہے اسلئے نصف ملک زائل کرنے سے عتق متحقق نہ ہوگا بلکہ عتق تکمیل علت پر موقوف رہے گا جوں ہی علت مکمل ہوگی یعنی پوری ملک زائل ہوگی ووں ہی معلول متحقق ہو جائے گا یعنی عتق ثابت ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملک جو متجزی ہے اس کے ازالہ کا اس عتق کے ثبوت کے لئے جو غیر متجزی ہے علت ہونا ایسا ہے جیسا کہ اعضائے وضو کا دھونا ادائے صلوٰۃ کی اباحت کے لئے علت ہے کہ اعضائے وضو کا دھونا تو متجزی ہے لیکن ادائے صلوٰۃ کی اباحت غیر متجزی ہے یعنی اگر کسی نے اپنے ہاتھ دھوئے یا چہرہ دھویا تو اس سے حدث زائل ہوجائیگا اور طہارت ثابت ہوجائے گی البتہ کامل طہارت ثابت نہ ہوگی اور رہا اباحت صلوٰۃ کا معاملہ تو وہ تمام اعضاء کے دھوئے بغیر یعنی بغیر طہارت کاملہ کے ثابت نہ ہوگی ملاحظ فرمائیے یہاں علت یعنی اعضاء وضو کا دھونا متجزی ہے اور اس سے متعلق حکم یعنی اباحت صلوٰۃ غیر متجزی ہے۔ اور جیسے حرمت غلیظہ کی علت تین طلاقیں ہیں لیکن تین طلاقیں متجزی ہیں اور اس سے متعلق حکم یعنی حرمتِ غلیظہ غیر متجزی ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو طلاق ثابت ہوجائیگی لیکن بغیر کمال عدد یعنی تین کے بغیر حرمتِ غلیظہ ثابت نہ ہوگی۔ پس اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ازالۂ ملک جو علت ہے وہ تو متجزی ہے مگر اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے یعنی عتق وہ غیر متجزی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کا اثر ازالہ ملک ہے اور ازالہ ملک متجزی ہے لہذا اعتاق بھی متجزی ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک اعتاق کا اثر عتق اور رقیت زائل کرنا ہے اور عتق اور رقیت کا زائل ہونا غیر متجزی ہے لہذا اعتاق بھی غیر متجزی ہوگا۔

وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْاِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلَّا فِيْمَا اُسْتُثْنِيَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ

ترجمہ اور یہ رقیت مال ہونے کی حیثیت سے مالکیت مال کے منافی ہے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے حتی کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) باندی رکھنے کے مالک نہ ہوں گے اور اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے فریضہ حج صحیح نہ ہوگا اور قدرت منافع بدنیہ ہیں کیونکہ منافع مولیٰ کے لئے ہیں مگر بدنی عبادات میں، جن کا استثناء کر دیا گیا۔

تشریح جب مصنف رح رقیت کی تعریف کر چکے اور اعتاق کے متجزی اور غیر متجزی ہونے میں مشائخ احناف کا اختلاف بیان کر چکے تو اب رقیت کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیق ہونا من حیث المال، مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی غلام کسی مال کا مالک نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ وہ مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ انسان ہونے کی حیثیت سے خود اپنے مولیٰ کا مال اور مملوک ہے اور وصف مملوکیت وصف مالکیت کی ضد ہے۔ اس لئے کہ مالک ہونا قدرت کی علامت ہے اور مملوک ہونا عجز اور بے اختیار ہونے کی علامت ہے بہرحال مالکیت اور

مملوکیت جب ضدین ہیں تو ایک آدمی کے اندر ایک ہی جہت سے دونوں وصف کیسے جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایک آدمی مالک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو اور مملوک ہونے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو یہ کیسے ہو سکتا ہے۔ ہاں، دو جہتوں سے مذکورہ دونوں وصف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی میں مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت ثابت ہو اور آدمی ہونے کے لحاظ سے مالکیت ثابت ہو۔

الحاصل غلام کسی مال کا مالک نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ غلام اور مکاتب مجامعت کے لئے باندی رکھنے میں بھی مالک نہ ہونگے اگرچہ مولیٰ اجازت ہی کیوں نہ دیدے مصنف نے خاص طور سے مکاتب کا ذکر کیا ہے اگرچہ مدبر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مکاتب چونکہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے اپنی کسب کردہ چیزوں کا وہی زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ پس اس أحقیت کی وجہ سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ شاید مکاتب کے لئے مجامعت کیواسطے باندی رکھنے کی اجازت ہو۔ مصنف حسامی نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے خاص طور پر مکاتب کا ذکر فرمایا۔ اور غلام اور مکاتب کی طرف سے اسلام کا فریضۂ حج بھی صحیح نہ ہوگا یعنی اگر ان دونوں نے حج کر بھی لیا تو وہ نفل واقع ہوگا اگرچہ مولیٰ کی اجازت سے ہو کیونکہ وجوب حج کے شرائط میں سے قدرت اور استطاعت ہے اور رقیق کے لئے بالکل قدرت نہیں ہوتی اسلئے کہ قدرت نام ہے منافع بدنیہ کا اور غلام کے منافع بدنیہ سارے کے سارے اس کے مولیٰ کے لئے ہوتے ہیں پس جب غلام کے اندر قدرت مفقود ہے تو اس پر حج بھی فرض نہ ہوگا مگر اس کے باوجود اگر اس نے حج ادا کیا تو وہ نفلی حج ہوگا نہ کہ حج فرض۔ البتہ غلام پر فقیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے وہ اگر حج کرنے کے بعد مالدار ہو گیا تو اس کا یہ ہی پہلا حج فرض شمار ہوگا کیونکہ مال کا مالک ہونا ادائے حج کی اصل شرط نہیں ہے اس کا شرط ہونا تو محض ادا کی سہولت کے لئے ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ غلام کے منافع بدنیہ کا مالک بلاشبہ اس کا مولیٰ ہوتا ہے لیکن وہ منافع بدنیہ جن کی ضرورت عبادات بدنیہ نماز روزے میں پڑتی ہے وہ مستثنیٰ ہیں یعنی ان کا مالک بالاجماع مولیٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ ان کا مالک خود غلام ہوتا ہے اور ان کے حق میں غلام، غلام نہیں ہوتا بلکہ آزاد ہوتا ہے لہٰذا غلام جب فرض نماز یا فرض روزے ادا کرے گا تو یہ فرض ہی واقع ہوگا نفل شمار نہ ہوگا۔

وَالرِّقُّ لَا يُنَافِيْ مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِيْ كَمَالَ الْحَالِ فِيْ أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِي الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى أَنَّ ذِمَّتَهُ ضَعُفَتْ بِرِقِّهِ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبُ وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى أَنَّهُ يَنْكِحُ الْعَبْدُ إِمْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْأَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتُنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسْمُ وَالْحَدُّ وَانْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَتُوْجِبُ نُقْصَانَ بَدَلِ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِيْ أَحَدِ ضَرْبَيِ

الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْأُنُوثَةِ لِعَدَمِ أَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا أَنَّ الْمَأْذُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهُ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِيْ حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِيْ حُكْمِ بَقَاءِ الْإِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِيْ مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِيْ عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَأْذُوْنِ

ترجمہ اور رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے اور غیر مال نکاح، دم اور حیات ہے اور رقیت کمالِ حال کے منافی ہے ان کرامتوں کی اہلیت میں جن کو دنیا میں بشر کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے ذمہ، ولایت اور حلت حتی کہ رقیق کا ذمہ اس کی رقیت کی وجہ سے ضعیف ہے لہذا اس کا ذمہ بذات خود دین کا حامل نہ ہوگا اور اس ذمہ کی طرف مالیتِ رقبہ اور کسب کو ملا دیا جائے گا اور ایسے ہی حلت رقیت کی وجہ سے آدھی ہو جاتی ہے حتی کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کریگا اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی اور عدت، باری اور حد آدھی ہو جائے گی اور اس کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی اسلئے کہ رقیق مال میں تصرف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا اہل ہے (لیکن) مال کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا ثابت ہوگا کیونکہ مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک میں نقصان ہے جیسا کہ انوثت کی وجہ سے دیت آدھی کر دی جاتی ہے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور اس کے لئے تصرف یعنی قبضہ کے واسطے حکم اصلی ثابت ہوتا ہے اور مولیٰ اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو قبضہ تک رسائی کے لئے مشروع ہے اسی وجہ سے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں قرار دیا اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح مصنف نے رقیت کا دوسرا حکم بیان کرتے ہوئے کہا کہ رقیت مال کے علاوہ دوسری چیزوں کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی رقیق مال کے علاوہ دوسری چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے کیونکہ رقیق من حیث المالیت اگرچہ مملوک ہوتا ہے لیکن من حیث الآدمیت غیر مملوک ہوتا ہے پس غیر مال چونکہ آدمیت کے خصائص میں سے ہے اسلئے رقیق اپنے آدمی ہونے کی وجہ سے ان تمام چیزوں کا مالک ہوگا جو چیزیں غیر مال کے قبیل سے ہیں مثلاً نکاح غیر مال ہے لہذا رقیق نکاح کا مالک ہوگا اسلئے کہ رقیق بھی نکاح کا محتاج ہوتا ہے اور رقیق نکاح کا محتاج اسلئے ہے کہ جائز طریقے پر شہوتِ فرج کا پورا کرنا فرض ہے اور رقیق اگرچہ ضرورت کے وقت اکلاً ولبساً مولیٰ کے مال سے نفع اٹھانے کا مالک ہے لیکن ضرورت کے وقت وطیاً اس کی باندی سے نفع اٹھانے کا مالک نہیں ہے اور نہ ہی وہ وطی کرنے کے لئے باندی رکھنے کا مالک ہے پس جب وہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نہ تو باندی رکھ سکتا ہے اور نہ ہی مولیٰ کی باندی سے اس ضرورت کو پورا کر سکتا ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے سوائے نکاح کے اور کوئی

صورت باقی نہیں رہی پس جب اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے نکاح کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہ رہی اور اس ضرورت کا پورا کرنا بھی ضروری ہے تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے رقیق نکاح کا مالک ہوگا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا اسلئے کہ نکاح، مہر کو مستلزم ہے اور رقیق کے پاس اگر اپنے رقبہ کے علاوہ دوسرا مال نہ ہو تو مہر کا وجوب اس کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی اس کو بیچ کر اسکی بیوی کا مہر ادا کیا جائے گا حالانکہ رقیق کی مالیت اور اس کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہٰذا اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر بصورتِ نکاح مہر واجب کردیا گیا تو اس میں مولیٰ کا ضرر ہوگا پس نکاح کی وجہ سے مہر واجب کرنے میں چونکہ مولیٰ کا ضرر ہے اسلئے اس نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ رقیق کے نکاح کا نفاذ مولیٰ کی اجازت پر صرف اسلئے موقوف ہے کہ رقیق کا نکاح مولیٰ کے لئے باعثِ ضرر ہے چنانچہ اگر یہ ضرر باقی نہ رہے تو رقیق کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا مثلاً رقیق نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا پھر مولیٰ نے اسکو آزاد کرکے اس کی مالیت سے اپنا حق ساقط کردیا تو وہ سابقہ نکاح جو مولیٰ کی اجازت کے بغیر صادر ہوا ہے نافذ ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب رقیق نکاح کا مالک ہے تو مولیٰ رقیق کو نکاح پر مجبور کرنے کا مالک نہ ہونا چاہئے بلکہ رقیق کو اختیار ہونا چاہئے جی چاہے نکاح کرے اور جی چاہے نکاح نہ کرے حالانکہ فقہاء کہتے ہیں کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرسکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مالک اسلئے ہے تاکہ اس کی ملک اس زنا سے محفوظ ہو جائے جو سبب نقصان ہے یعنی زنا کی وجہ سے رقیق کی مالیت کم ہو جاتی ہے اور یہ سراسر مولیٰ کا نقصان ہے لہٰذا اس نقصان سے بچنے کے لئے مولیٰ رقیق کو نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا مجاز ہوگا۔ دم اور حیات بھی غیر مال کے قبیل سے ہیں لہٰذا رقیق ان دونوں کا بھی مالک ہوگا اور ان دونوں کا مالک بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ رقیق بحیثیت انسان زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور زندگی ان دونوں کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا رقیق دونوں کا مالک ہوگا یہ ہی وجہ ہے کہ مولیٰ ان دونوں کو تلف کرنے کا مالک و مجاز نہیں ہے اور رقیق اگر کسی کے قتل عمد کا اقرار کرلے جو موجِب قصاص ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس سلسلہ میں رقیق، آزاد کے مشابہ ہے پس جسطرح قتل عمد کے سلسلے میں آزاد کا اقرار صحیح ہے اسی طرح رقیق کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

"وینافی کمال الحال" سے مصنف فرماتے ہیں کہ رقیت ان کرامتوں کی اہلیت کے سلسلے میں جو آدمی کے لئے دنیا میں موضوع ہیں کمالِ شرف اور کمال مرتبہ کے منافی ہے یعنی رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے جنکو شرف واعزاز کی اہلیت میں دخل ہے جو شرف دنیا میں انسانوں کے لئے موضوع ہے۔ مراد یہ ہے کہ آزاد آدمی کو اس دنیا میں کامل درجہ کا شرف واعزاز حاصل ہوتا ہے مگر رقیق آدمی کو اس کی رقیت کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں ناقص اور ضعیف درجہ کا شرف واعزاز حاصل ہوتا ہے۔ مصنف نے فی الدنیا کی قید لگا کر اخروی شرف وکرامت سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ اخروی شرف میں آزاد و رقیق دونوں برابر ہیں کیونکہ اخروی شرف کی اہلیت کا مدار تقویٰ پر ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے "ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم" اور رہا دنیوی کمالی شرف تو رقیق اس سے محروم ہوتا ہے مثلاً ذمہ، ولایت اور حلت۔ ذمہ تو اس لئے شرف وکرامت ہے کہ انسان ذمہ کی وجہ سے اس بات کا بھی اہل ہوتا ہے کہ وہ دوسروں پر

واجب کرے اور اس کا بھی اہل ہوتا ہے کہ اس پر واجب کیا جائے اور انسان ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہوجاتا ہے۔ اور خطاب کا اہل ہوجاتا ہے۔ پس ذمہ کی وجہ سے حیوانات سے ممتاز ہونا اور خطاب کا اہل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ ایک کرامت اور شرف کی چیز ہے۔ ولایت کے کرامت اور اعزاز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کہتے ہیں دوسرے پر قول نافذ کرنا خواہ وہ دوسرا چاہے یا نہ چاہے اور یہ بات آدمی کے صاحب غلبہ اور صاحب سلطنت ہونے کی علامت ہے اور غلبہ اور سلطنت کرامت وشرف ہے لہذا ولایت بھی باب کرامت سے ہوگی اور حلتِ نسار (عورتوں کا حلال ہونا) اسلئے کرامت ہے کہ آزاد عورتوں کو اپنا فراش بنانا اور شہوت پوری کرنے کے طریقوں میں اس طرح توسع کرنا کہ اس کو گناہ اور ملامت لاحق نہ ہو بلاشبہ کرامت و اعزاز ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف وکرامت دوسری مخلوق کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے نو عورتوں تک حلت کو زیادہ کردیا گیا۔ حتیٰ ان ذمتہ سے مصنف اس بات پر تفریع پیش فرمارہے ہیں کہ رقیت، مذکورہ کمالات کے منافی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ رقیت چونکہ کمالات حاصل ہونے کے منافی ہے اسلئے رقیق کا ذمہ اس کی رقیت کی وجہ سے ضعیف ہوگا کیونکہ رقیق ہونے کی وجہ سے وہ مال ہے اور مال کے لئے کوئی ذمہ نہیں ہوتا لہذا رقیق کے لئے بالکل ذمہ نہ ہونا چاہیئے نہ کامل اور نہ ناقص مگر چونکہ وہ مکلف انسان بھی ہے اس لئے اس کے واسطے کامل ذمہ ضرور ہونا چاہیئے پس ہم اس کے انسان ہونے کی وجہ سے اصل ذمہ کے وجود کے قائل ہوگئے اور رقیق ہونے کی وجہ سے اس کے ضعف کے قائل ہوگئے یعنی رقیق کے لئے نفس ذمہ تو ثابت ہوگا لیکن وہ ذمہ ناقص ہوگا پس نقصان ذمہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ رقیق بذات خود دَین کا متحمل نہ ہوگا یعنی رقیق اگر محجور ہو ماذون نہ ہو تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور نفس ذمہ کے ثابت ہونے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس کے ذمہ کے ساتھ اس کے رقبہ کی مالیت کو ملادیا گیا یا کسب کو ملادیا گیا تو اس کا ذمہ دَین کا متحمل ہوجائے گا یعنی فی الحال اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائے گا اور رقبہ کی مالیت اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ مولےٰ اس کو تصرف کی اجازت دیدے پس اب اگر یہ عبد ماذون کسی کا مال ہلاک کردے گا تو کماکر ضمان ادا کریگا اور اگر یہ ممکن نہ ہوا تو اس کو اس دَین میں فروخت کردیا جائے گا۔ الحاصل مولیٰ نے جب رقیق کو تصرف کی اجازت دیدی تو گویا اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب کو ملادیا گیا اور جب ان کو ملادیا گیا تو رقیق کا ذمہ دَین کا متحمل ہوگا اور اس سے فی الحال دَین کا مطالبہ کیا جائے گا۔

"وکذلک الحل" سے مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح رقیت کی وجہ سے رقیق کا ذمہ ناقص اور ضعیف ہوجاتا ہے اسیطرح رقیت کی وجہ سے وہ حلت ناقص اور آدھی ہوجاتی ہے جس پر ملک نکاح مبنی ہے یعنی جس طرح رقیت ذمہ کو ناقص کردیتی ہے اسی طرح حلتِ نسار کو ناقص اور آدھا کردے گی چنانچہ آزاد آدمی اگر چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کا مجاز ہے تو رقیق اپنی رقیت کی وجہ سے بیک وقت صرف دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ اور آزاد عورت کو اگر تین طلاقیں دی جاسکتی ہیں تو باندی کی صرف دو طلاقیں ہوں گی اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو، حرہ اور امۃ

کے درمیان فرق کرنے کیلئے مناسب تو یہ تھا کہ باندی کی ایک اور نصف طلاق ہو کیونکہ تین کا آدھا یہی ہے لیکن طلاق چونکہ متجزی نہیں ہوتی اسلئے اس نصف کو مکمل کر دیا گیا اور یہ کہدیا گیا کہ باندی کی حلت دو طلاقوں سے فوت ہو جائے گی اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، " طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان " (ترمذی) عدت میں چونکہ ملک نکاح کی تعظیم ہے اس لئے عدت بھی نعمت ہوگی اور رقیت نعمتوں کی تنصیف میں مؤثر ہے لہذا باندی کی عدت آزاد عورت کی عدت کے مقابلہ میں نصف ہوگی مگر حیض جس کے ذریعے عدت گذاری جاتی ہے وہ چونکہ تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اسلئے احتیاطاً دوسرا حیض پورا کرنا بھی ضروری ہوگا اور باندی کی عدت بجائے ڈیڑھ حیض کے دو حیض ہوگی۔

اور قسم (باری) حلت پر مبنی ہے یعنی عورتیں حلال ہوں گی تو باری لگانے کی ضرورت پیش آئے گی ورنہ نہیں اور جب قسم حلت پر مبنی ہے تو قسم بھی ایک نعمت ہوگی اور رقیت کی وجہ سے نعمتوں میں چونکہ تنصیف ہو جاتی ہے اسلئے باندی کی قسم، حرہ کی قسم کے بہ نسبت آدھی ہوگی یعنی شوہر حرہ کے پاس اگر دو دن قیام کرے گا تو باندی کے پاس ایک دن قیام کرے گا۔ اور حد، اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ایک عقوبت ہے یعنی باوجودیکہ اللہ نے اپنے اس بندے کو نعمتوں سے نوازا ہے لیکن اس نے اس کی نافرمانی کی ہے مثلاً زنا کیا یا شراب پی پس آزاد جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کامل ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی کامل ہوگی اور رقیق جس کے حق میں اللہ کی نعمتیں کم ہیں نافرمانی کرنے پر اس کی سزا بھی آزاد کی بہ نسبت کم یعنی آدھی ہوگی۔ مثلاً زنا کے ارتکاب پر اگر آزاد کو ایک سو کوڑے مارے جائیں گے تو غلام کو پچاس مارے جائیں گے۔

اور رقیت کی وجہ سے رقیق کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی چنانچہ اگر کسی نے غلام کو خطاءً قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ پر دس ہزار درہم سے کم درہم واجب ہوں گے اگرچہ غلام کی قیمت دس ہزار سے زائد ہی کیوں نہ ہو یعنی اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی اور اگر دس ہزار یا اس سے زائد قیمت ہے تو دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ آزاد کی دیت دس ہزار درہم ہیں اور غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہے تو اس کو آزاد کے مرتبہ سے گھٹانے کے لئے اس کی دیت میں دس ہزار درہم میں سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مال کی مالکیت، یہ مالکیت آزاد کو تو بدرجہ کمال حاصل ہوتی ہے لیکن غلام کو نقصان کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اسلئے کہ آزاد تو مال کے رقبہ یعنی عین مال کا بھی مالک ہوتا ہے اور اس مال میں تصرف اور اس پر قبضہ کا بھی مالک ہوتا ہے لیکن غلام تصرف اور قبضہ کا مالک تو ہوتا ہے مگر رقبہ اور عین مال کا مالک نہیں ہوتا پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص ہے اور آزاد کی یہ مالکیت کامل ہے۔ (۲) غیر مال یعنی ملک متعہ کی مالکیت جیسے نکاح کا مالک ہونا۔ ملک متعہ کی مالکیت ذکورت (مذکر ہونے) سے ثابت ہوتی ہے، انوثت سے ثابت نہیں ہوتی چنانچہ کوئی عورت کسی عورت کے ملک متعہ کی مالک نہیں ہوسکتی ہے الحاصل آزاد مرد کو تو دونوں قسم کی مالکیت علی وجہ الکمال حاصل ہوتی ہے اور عورت صرف قسم اول کی مالکیت کی اہل ہے۔ قسم

ثانی کی مالکیت کی اہل نہیں ہے اور رقیق اگرچہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کا ثبوت اس کے لئے علیٰ وجہ النقصان ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے پس عورت چونکہ مذکورہ دو قسموں میں سے دوسری قسم کی بالکل اہل نہیں ہے نہ علیٰ وجہ الکمال اور نہ علیٰ وجہ النقصان۔ اسلئے عورت کی جان کی قیمت یعنی اس کی دیت آزاد مرد کی دیت سے آدھی ہوگی اور غلام چونکہ مالکیت کی دونوں قسموں کا اہل ہے لیکن قسم اول کی مالکیت ناقص ہے اسلئے اس کی جان کا بدل یعنی اس کی دیت کو آزاد کی دیت سے کچھ نہ کچھ کم کرنا ضروری ہوگا۔ اسی کو مصنف نے یوں کہا کہ غلام کی جان کی قیمت کم ہوگی کیونکہ غلام مال میں تصرف کا بھی اہل ہے اور اس پر قبضہ کے استحقاق کا بھی اہل ہے لیکن اس کے عین کے مالک ہونے کا اہل نہیں ہے لہذا اسکی جان کے بدل (دیت) کو آزاد کی دیت سے کم کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کی مالکیت کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم میں نقصان ہے جیسا کہ مؤنث ہونے کی وجہ سے دیت آدھی ہو جاتی ہے کیونکہ مؤنث کے حق میں ان دونوں قسموں میں سے ایک قسم بالکل معدوم ہے۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ غلام بھی مالکیت کی دوسری قسم کا اہل نہیں ہے جیسا کہ عورت اہل نہیں ہے کیونکہ غلام کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نکاح کی مالکیت غلام کے لئے علیٰ وجہ الکمال ثابت ہے حتیٰ کہ اس میں مولیٰ بالکل شریک نہیں بلکہ نکاح کے سلسلہ میں غلام آزاد کے مثل ہے اور رہا غلام کے نکاح کا مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہونا تو وہ اسلئے نہیں کہ غلام کی یہ مالکیت ناقص یا مفقود ہے بلکہ اسلئے ہے کہ غلام کے نکاح کی وجہ سے مہر کا وجوب غلام کے رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا چنانچہ مہر ادا کرنے کے لئے غلام کو بیچا بھی جا سکتا ہے اور غلام کا رقبہ مولیٰ کا حق ہے لہذا غلام کا نکاح کرنا مالی اعتبار سے مولیٰ کو ضرر میں مبتلا کرنا ہوگا پس مولیٰ کے اس ضرر کو دور کرنے کے لئے غلام کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کہا گیا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ غلام کا مال کے اندر تصرف کا اہل ہونا اور اس پر قبضہ کے حقدار ہونے کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے۔ اسلئے کہ عبد ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے اور تصرف کا جو حکم اصلی ہے یعنی ان چیزوں پر قبضہ جو تصرف کے نتیجہ میں کمائے گا اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور قبضہ کا ثابت ہونا تصرف کا مقصود اصلی اور حکم اصلی اسلئے ہے کہ انسان اپنی بقاء کے سبب یعنی مال سے نفع اٹھانے کا محتاج ہے اور مال سے نفع اٹھانا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ وہ مال اسکے قبضہ میں ہو بہرحال عبد ماذون اپنے لئے بطریق اصالت تصرف کرتا ہے نہ کہ بطریق نیابت اور تصرف کا مقصود اصلی یعنی قبضہ اسی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور غلام کا اپنے لئے تصرف کرنا اور اس کے لئے قبضہ کا ثابت ہونا اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ غلام تصرف کا بھی اہل ہے اور قبضہ کے حقدار ہونے کا بھی اہل ہے۔ اور رہی ملک عین یعنی عین مال کا مالک ہونا تو یہ ملک ید کیطرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہے کیونکہ ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے ملک عین کو ضرورت پورا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی اگر انسان عین مال کا مالک نہ ہو لیکن وہ مال اس کے قبضہ میں ہو اور وہ اس میں تصرف کا مجاز ہو تو وہ اپنی ضروریات بآسانی پوری کرے گا اور اگر انسان مال کا مالک ہو مگر وہ مال اس کے قبضہ میں نہ ہو تو انسان اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا ہے بہرحال جب ضرورت انسانی تصرف اور قبضہ سے پوری ہو جاتی ہے اور عین مال کے مالک ہو جانے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے تو عین مال کا مالک ہونا

ملکِ ید (قبضہ) کی طرف نسبت کرتے ہوئے زوائد میں سے ہوگا البتہ ملکِ عین اور ملکِ رقبہ کو ملکِ ید تک رسائی کا ذریعہ بناکر مشروع کیا گیا ہے اور اس ملکِ عین میں مولیٰ عبد ماذون کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے لہذا جب عبد ماذون تصرف کریگا تو ملک مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ ملک مباشر اور متصرف کے لئے ثابت ہو مگر چونکہ غلام جو مباشر ہے ملک کا اہل نہیں ہوتا اسلئے ملک اس کے واسطے ثابت نہ ہوگی بلکہ مولیٰ کو اس کا قائمقام بناکر ملک اس کے لئے ثابت کردی جائے گی۔

"ولہذا جعلنا" سے مصنف فرماتے ہیں کہ ملک چونکہ غلام کے لئے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ثبوتِ ملک میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوتا ہے اسلئے ہم نے غلام کو حکم ملک میں نہ کہ حکم تصرف میں اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح قرار دیا یعنی غلام ملکِ ید اور ملکِ تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا لیکن ملکِ عین اور بقائے اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا چنانچہ اگر غلام ماذون نے کوئی چیز خریدی تو اس چیز کا مالک مولیٰ ہوگا جیساکہ وکیل بالشراء اگر کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کا مالک وکیل نہیں ہوتا بلکہ مؤکل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو ملکِ عین کے سلسلے میں غلام وکیل کے مانند ہوا۔ اور مولیٰ، تصرف کی اجازت کے بعد اگر غلام کی مرضی کے بغیر اس کو تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے جیساکہ مؤکل وکیل کی رضا کے بغیر وکیل کو معزول کرسکتا ہے پس اس سے ثابت ہوا کہ عبد ماذون بقائے اذن کے حکم میں وکیل کے مرتبہ میں ہے یعنی جسطرح مؤکل وکیل کو جب تک تصرف کی اجازت دیگا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کردے گا تو ختم ہوجائے گی اسی طرح مولے جب تک غلام کیلئے تصرف کی اجازت باقی رکھے گا اجازت باقی رہے گی اور جب ختم کردیگا ختم ہوجائے گی۔

مصنف کی عبارت میں فی مسائل مرض المولیٰ کا تعلق فی حکم الملک کے ساتھ ہے اور فی عامۃ مسائل الماذون کا تعلق فی حکم بقاء الاذن کے ساتھ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہم عبد ماذون کو ملک کے حکم میں مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں اور بقائے اذن کے حکم میں ماذون کے عام مسائل میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں قسم اول کی مثال یعنی اس کی مثال کہ عبد ماذون مولیٰ کے مرض الموت کے مسائل میں ملک کے حکم میں وکیل کے مانند ہے، یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ مرض الموت میں مبتلا ہوگیا اور اس غلام ماذون نے غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی پھر مولیٰ مرگیا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ مولیٰ کے ذمہ کسی کا دَین ہے یا نہیں اگر اس کے ذمہ دَین ہے تو چونکہ اس غلام اور دیگر چیزوں کے ساتھ غرماء اور قرض خواہوں کا حق متعلق ہوچکا تھا اسلئے اس غلام ماذون کا تصرف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کے ذمہ دَین نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مولیٰ کے تہائی مال میں اس کا تصرف نافذ ہوگا کیونکہ یہ غلام وکیل کے درجہ میں ہے اور مؤکل اگر مرض الموت میں کسی کو خرید و فروخت کا وکیل بناکر مرجاتا تو وکیل کا وہ تصرف جو اس نے مؤکل کے مرض الموت میں کیا ہے مؤکل کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوتا پس اسی طرح عبد ماذون کا وہ تصرف جو اس نے مولیٰ کے مرض الموت میں کیا ہے مولیٰ کے صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مرض الموت میں مرض الموت کی وجہ سے مرنیوالے کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہوجاتا ہے۔

لہذا اس صورت میں تبرع اور احسان کا جو بھی تصرف ہوگا وہ وصیت کے درجہ میں ہوگا اور غبن فاحش یا غبن یسیر کے ساتھ جو تصرف کیا ہے وہ بھی دوسروں پر احسان ہی ہے لہذا یہ بھی وصیت کے درجہ میں ہوگا اور وصیت کا نفاذ تہائی مال میں ہوتا ہے لہذا اس غلام ماذون کا تصرف بھی صرف تہائی مال میں نافذ ہوگا جیساکہ اگر مولیٰ مرض الموت میں خود تصرف کرتا تو وہ تہائی مال میں نافذ ہوتا۔ غبن یسیر کے ساتھ خرید وفروخت کے ذریعہ دوسروں پر احسان کرنے میں تو صاحبین بھی وہی کہتے ہیں جو امام صاحب نے فرمایا ہے لیکن اگر غلام ماذون نے غبن فاحش کے ساتھ خرید وفروخت کے ذریعے مولیٰ کا مال لٹایا اور دوسروں پر احسان کیا تو صاحبین کے نزدیک یہ تصرف باطل ہوگا۔ اور دوسری قسم کی مثال یعنی اس کی مثال کہ بقائے اذن کے حکم میں غلام ماذون، ماذون کے اکثر مسائل میں وکیل کے مرتبہ میں ہے، یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی۔ پھر مولیٰ ہمیشہ کے لئے مجنون ہوگیا یا مرتد ہوکر قتل ہوگیا یا دارالحرب میں جاکر رہنے لگا تو ان صورتوں میں یہ غلام ماذون، محجور ہوجائے گا جیساکہ وکیل ان صورتوں میں معزول ہوجاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مسئلہ میں غلام بقائے اذن کی حالت میں وکیل کے مانند ہوگیا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ عبد ماذون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی پھر مولیٰ نے ماذون اول کو محجور کردیا تو ماذون ثانی محجور نہ ہوگا جیسے کسی نے وکیل بناتے ہوئے کہا کہ تو اپنی رائے سے عمل کر پھر اس وکیل نے دوسرے کو وکیل کیا پھر مؤکل نے وکیل اول کو معزول کردیا تو وکیل ثانی معزول نہ ہوگا۔ ہاں اگر مولیٰ مرگیا تو دونوں ماذون غلام محجور ہوجائیں گے جیساکہ مؤکل کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہوجاتے ہیں۔ دیکھئے بقائے اذن کے سلسلہ میں اس مسئلہ میں غلام ماذون وکیل کے مانند ہے۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيْمَتِهِ وَإِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْإِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِهٰذَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَ أَوْجَبَ الرِّقُّ نُقْصَانًا فِي الْجِهَادِ حَتّٰى لَا يَجِبُ عَلَيْهِ لِأَنَّ اِسْتِطَاعَتَهُ فِي الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَيْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَى الْمَوْلٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْكَامِلَ مِنَ الْغَنِيْمَةِ

ترجمہ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے البتہ اس کی قیمت میں مؤثر ہے اور عصمت، ایمان اور دارالاسلام سے (حاصل) ہوتی ہے اور غلام اس میں آزاد کے مثل ہے اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے عوض قصاصاً قتل کردیا جائے گا اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی حتی کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی استطاعت کا حج اور جہاد میں مولیٰ پر استثناء نہیں کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت غلام کی جان کی قیمت کو آزاد کی جان کی قیمت سے کم کرنے میں مؤثر ہے حتیٰ کہ غلام کی دیت آزاد کی دیت سے دس درہم کم ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام اور آزاد کے درمیان مساوات نہیں ہے اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات نہیں ہے تو پھر آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ قصاص تو خبر ہی دیتا ہے مساوات کی حالانکہ آپ حضراتِ احناف کے نزدیک آزاد کو غلام کی وجہ سے قصاص میں قتل کرنا درست ہے اگرچہ امام شافعی رح اس کی اجازت نہیں دیتے ہیں۔ امام شافعی رح تو یہ کہتے ہیں کہ آزاد من کل وجہ نفس ہے اور غلام من وجہ نفس ہے اور من وجہ مال ہے اور جب ایسا ہے تو آزاد و غلام کے درمیان مساوات نہیں پائی گئی اور جب مساوات نہیں پائی گئی تو قصاص جو مساوات پر مبنی ہے غلام کی وجہ سے آزاد پر وہ بھی واجب نہ ہوگا لیکن مصنفِ حسامی نے احناف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے یعنی خون کی عصمت زائل کرنے میں رقیت کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام اور رقیق کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسا کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے یعنی مومن کا قاتل ہی گناہ کا مستحق ہوتا ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر ضمان یعنی دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے وہ دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یعنی ضمان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے وطن میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر دیت یا قصاص واجب ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کر دے تو اس کے قاتل پر دیت یا قصاص بھی واجب ہوگا اور کفارہ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس مقتول میں دونوں طرح کی عصمتیں موجود ہیں موجبِ گناہ بھی اور موجبِ ضمان بھی پس موجبِ گناہ عصمت کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اور موجب ضمان عصمت کی وجہ سے دیت یا قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص دارالحرب میں اسلام قبول کر کے وہیں رہ جائے اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرے تو اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا دیت یا قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس مقتول میں صرف وہ عصمت موجود ہے جو موجبِ گناہ ہے یعنی ایمان اور جو عصمت موجبِ ضمان ہے یعنی دارالاسلام میں رہنا وہ موجود نہیں ہے اور غلام ان دونوں طرح کی عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے ایمان میں آزاد کے مشابہ ہونا تو بالکل ظاہر ہے کیونکہ آزاد اور غلام کے ایمان میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا ایمان کی وجہ سے جس طرح آزاد کو موجبِ گناہ عصمت حاصل ہوتی ہے اسی طرح غلام کو بھی حاصل ہوگی اور دارالاسلام میں رہنے کی وجہ سے جو عصمت (موجب ضمان) حاصل ہوتی ہے اس میں آزاد کے مانند اس لئے ہے کہ غلام اپنے مولیٰ کے تابع ہوتا ہے پس جب مولیٰ کو دارالاسلام میں موجب ضمان عصمت حاصل ہے یعنی مولیٰ دارالاسلام میں محفوظ و معصوم ہے تو اس کے تابع ہو کر غلام کو بھی یہ عصمت حاصل ہوگی اور وہ بھی معصوم و محفوظ شمار ہوگا اور جب ایسا ہے کہ غلام دونوں عصمتوں میں آزاد کے مانند ہے تو اس اعتبار سے آزاد و غلام کے درمیان مساوات پائی گئی اور جب ان دونوں کے درمیان مساوات موجود ہے تو مبنی بر قصاص یعنی مساوات

کے پائے جانے کی وجہ سے غلام کی وجہ سے آزاد کو بطریق قصاص قتل کر دیا جائے گا اور اس میں کسی طرح کی کوئی قباحت نہ ہوگی اور رہا وہ شرف و اعزاز جو آزاد میں پایا جاتا ہے اور غلام میں نہیں پایا جاتا تو وہ آزاد کی ایک زائد فضیلت ہے جس کے ساتھ قصاص کا کوئی تعلق نہیں ہے اور ان دونوں عصمتوں میں چونکہ عورت بھی مرد کے مانند ہے اسلئے عورت و مرد میں بھی قصاص جاری ہوگا۔ اگرچہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے جیسا کہ اسکی وجہ گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے۔ ہاں غلام کی قیمت میں رقیت مؤثر ہوتی ہے یعنی رقیت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت آزاد کی جان کی قیمت سے کم ہوتی ہے لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر غلام کی قیمت آزاد کی دیت (دس ہزار درہم) سے زائد یا برابر ہوگی تو غلام کی دیت میں سے دس درہم کم کر دیئے جائیں گے یعنی غلام کی دیت میں دس درہم کم دس ہزار درہم واجب ہونگے اور یہ اس لئے کیا گیا تاکہ آزاد کے رتبہ سے غلام کا رتبہ گھٹا ہوا رہے۔

مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ رقیت جہاد اور حج کی اہلیت میں نقصان پیدا کرتی ہے لہذا غلام پر نہ حج فرض ہوگا اور نہ جہاد کیونکہ غلام کا بدن اور اس کے منافع مولیٰ کے مملوک ہیں اور مولیٰ کا مال ہیں لیکن من حیث الآدمیت وہ مولیٰ کا مملوک نہیں ہے پس آدمیت کی وجہ سے بعض منافع بدنیہ میں شریعت نے غلام کی رعایت کی حتی کہ مولیٰ کی ملک سے ان منافع کا استثناء کر دیا جیسے نماز، روزہ کہ یہ دونوں غلام پر فرض ہیں ان کے ادا کرنے میں مولیٰ کی اجازت درکار نہیں ہے اور بعض منافع میں شریعت نے مولیٰ کی رعایت کی ہے حتی کہ مولیٰ کی ملک سے ان کا استثناء نہیں کیا گیا جیسے حج اور جہاد کہ یہ دونوں غلام پر فرض نہیں ہیں حتی کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر نہ حج کرنا درست ہوگا اور نہ جہاد کرنا درست ہوگا البتہ اگر مولیٰ اجازت دیدے تو پھر غلام حج اور جہاد کا فریضہ ادا کر سکتا ہے ہاں اگر کفار مسلمانوں پر اچانک حملہ کر دیں یا امیر المومنین بلا استثناء عام مسلمانوں کو جہاد میں شرکت کا حکم کر دے تو اس صورت میں جہاد میں شرکت کے لئے مولیٰ کی اجازت ضروری نہ ہوگی۔ بہر حال رقیت چونکہ اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے اسلئے غلام مال غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا خواہ وہ مولیٰ کی اجازت سے جہاد کرے خواہ بغیر اجازت کے کیونکہ مجاہد غنیمت کا مستحق کرامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور کرامت میں غلام کا حال آزاد سے کمتر ہے لہذا غلام کو غنیمت میں سے سہم اور حصہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ عطیہ کے طور پر اسکو تھوڑا بہت دیا جا سکتا ہے جس کو رضخ سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ خیبر کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا ہے لیکن سہم کے طور پر نہیں دیا ہے۔ ابو اللحم کے غلام عمیر سے مروی ہے کہ میں خیبر میں شریک جہاد ہوا اور میں غلام تھا پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے سہم مقرر نہیں کیا (سیر کبیر و مبسوط) اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ غلام کیلئے مال غنیمت میں سہم اور حصہ نہیں ہوتا ہے البتہ اسکو عطیہ کے طور پر تھوڑا بہت دیدینا چاہئے

وَانْقَطَعَتِ الْوِلَايَاتُ كُلُّهَا بِالرِّقِّ لِاَنَّهُ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وَاِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ يَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوِلَايَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهُ صَارَ شَرِيْكًا

فِی الْغَنِیْمَۃِ فَلَزِمَہٗ ثُمَّ تَعَدّٰی اِلٰی غَیْرِہٖ مِثْلُ شَہَادَتِہٖ بِہِلَالِ رَمَضَانَ

ترجمہ اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجائیں گی۔ اسلئے کہ رقیت عجز حکمی ہے اور ماذون کا امان صحیح ہے کیونکہ امان مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہوجائے گا اس جہت سے وہ غنیمت میں شریک ہوگیا پس امان کا حکم اس پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا جیسے رمضان کے بارے میں اس کی شہادت۔

تشریح اب تک رقیق کے ذمہ اور حلت نساء سے متعلق تفریعی مسائل ذکر کئے گئے لیکن اب یہاں سے اس کی ولایت سے متعلق تفریعی مسائل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجاتی ہیں اسلئے کہ رقیت ایک حکمی عجز ہے یعنی رقیق بحکم شرع اپنے حق میں تمام تصرفات سے عاجز ہوتا ہے پس جب غلام کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہے تو دوسرے پر ولایت حاصل نہ ہوگی کیونکہ آدمی کی ولایت پہلے خود اس کی ذات پر ثابت ہوتی ہے پھر دوسروں کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو غلام کے لئے نہ ولایت قضا حاصل ہوگی نہ ولایت شہادت اور نہ ولایت تزویج حاصل ہوگی یعنی غلام نہ قاضی بن سکے گا نہ گواہی دینے کا مجاز ہوگا اور نہ کسی کا نکاح کرا سکے گا

وانما صح سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب رقیت کی وجہ سے تمام ولایتیں منقطع ہوجاتی ہیں اور غلام کو کسی بھی طرح کی ولایت حاصل نہیں ہوتی تو جہاد کے موقع پر عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ امان دینا غیر پر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مسلمان کفار کے اموال کو غنیمت بنائے اور خود ان کو اپنا غلام بنائے لیکن امان دیکر مسلمانوں کے ان حقوق کو ساقط کردیا گیا اور مسلمانوں کے حقوق کو ساقط کرنا ان پر تصرف کرنا ہے اور غیر پر تصرف کرنا ولایت ہے لہٰذا عبد ماذون فی الجہاد کا کافر حربی کو امان دینا دوسرے مسلمانوں پر عبد ماذون کی ولایت کا حاصل ہونا ہے۔ حالانکہ غلام کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ پس عبد ماذون کا کافر حربی کو امان دینا صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ صحیح کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امان، ولایت کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ جب مولیٰ نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی تو اجازت ملنے کی وجہ سے غلام مال غنیمت میں دوسرے غازیوں اور مجاہدین کا شریک ہوگیا یعنی غلام بھی انسان ہے، مخاطب ہے، غنیمت کا مستحق ہے لیکن غلام کے لئے چونکہ ملک ثابت نہیں ہوتی اس لئے اس کی تمام مملوکہ چیزوں میں مولیٰ اس کا قائم مقام ہوکر ان چیزوں کا مالک ہوجائے گا پس جب عبد ماذون نے جہاد کے موقع پر کافر حربی کو امان دیا تو گویا اس نے مال غنیمت میں سے اولاً اپنا حق تلف کیا پھر وہ ضرورتاً دوسروں کی طرف متعدی ہوا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت۔ اسلئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ولایت کے قبیل سے ہے بلکہ اس لئے صحیح ہے کہ غلام نے رمضان کے چاند کی شہادت دیکر پہلے خود اپنے اوپر روزہ لازم کیا ہے کیونکہ چاند دیکھنے والے پر روزہ لازم ہوجاتا ہے پھر اس کی شہادت کا حکم دوسروں کی طرف متعدی ہوگیا — عبارت حل کرتے وقت یہ ضرور ذہن میں رہے کہ انہ صار شریکا فی الغنیمۃ میں لفظ غنیمت اور اس کی تشریح کے ذیل میں خادم نے جہاں بھی غنیمت کا لفظ ذکر کیا ہے اس سے وہ ہی رضخ مراد ہے جو عطیہ کے معنی میں ہے کیونکہ اوپر گذر چکا

ہے کہ غلام اگرچہ ماذون فی الجہاد ہو مالِ غنیمت میں حصہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بلکہ امیرالمومنین اس کو رضخ دیتا ہے۔ مگر رضخ بھی چونکہ مال غنیمت میں سے ہی دیا جاتا ہے اسلئے وہ بھی فی الجملہ غنیمت ہی کا مال ہوا اور اسی کی وجہ سے مصنف حسامی نے صار شریکاً فی الغنیمۃ کہدیا اور خادم نے بھی اپنی تشریح کے دوران یہ ہی لفظ استعمال کیا ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ يَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِي الْمَحْجُوْرِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ جِنَايَةِ الْعَبْدِ خَطَاءً اَنَّهٗ يَصِيْرُ جَزَاءً بِجِنَايَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ ضَمَانِ مَالَيْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ الْمَوْلٰى الْفِدَاءَ فَيَصِيْرُ عَائِدًا اِلَى الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح حَتّٰى لَا يَبْطُلُ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا يَصِيْرُ بِمَعْنَى الْحَوَالَةِ۔

ترجمہ اور اسی اصل پر عبد ماذون کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروق موجود ہو (یہ اقرار) ماذون کیطرف سے صحیح ہے اور عبد محجور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ غلام کی خطاءً جنایت کے بارے میں غلام خود اپنی جنایت کی جزاء ہو جائیگا کیونکہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو مگر یہ کہ مولیٰ فدیہ ادا کرنا چاہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک واجب اصل کی طرف عود کرآئے گا حتی کہ افلاس کی وجہ سے باطل نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے معنی میں ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ اس اصول پر کہ رقیت غیر مال (دم، حیات) کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام اپنے خون اور زندگی کا اسی طرح مالک ہے جیسے آزاد مالک ہوتا ہے اور اس اصول پر کہ اگر اولاً ایک چیز غلام پر لازم ہو تو وہ تبعًا اور ضمنًا دوسروں کی طرف متعدی ہو سکتی ہے۔ غلام کا حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہے یعنی اگر غلام نے اس چیز کا اقرار کیا جو حد واجب کرتی ہو یا قصاص واجب کرتی ہو تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے غلام خواہ محجور ہو خواہ ماذون ہو کیونکہ دم اور حیات کے سلسلہ میں غلام اصل حریت پر باقی ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ نہ اس کے خون بہانے کا مالک ہوگا اور اور نہ اس کی زندگی کو تلف کرنے کا مالک ہوگا اور نہ مولیٰ کا اس پر حدود و قصاص کا اقرار کرنا صحیح ہوگا بہرحال جب غلام اپنے دم اور حیات میں اصلاً آزاد ہے تو اس کا موجِب حد اور موجِب قصاص چیزوں کا اقرار کرنا اسی طرح صحیح ہوگا جیسا کہ آزاد کا اقرار کرنا صحیح ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ اس سے مولیٰ کے حق (رقبہ عبد) کا تلف کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا اس کا اقرار صحیح نہ ہونا چاہئے تو ہم جواب دیں گے کہ اولاً تو غلام نے اپنا حق تلف کیا ہے اس کے ضمن میں بطریق تبع مولیٰ کا حق تلف ہوا ہے اور یہ بات جائز ہے کہ اولاً کوئی چیز غلام پر لازم ہو پھر ضمنًا اور تبعًا دوسرے کی طرف متعدی ہو جائے جیسا کہ مسئلہ امان میں گذر چکا ہے اسی طرح غلام کی طرف سے چوری کا اقرار کرنا صحیح ہے خواہ مال مسروق ہلاک ہو چکا ہو خواہ موجود ہو اور غلام ماذون ہو یا محجور۔ بہرصورت اس کا اقرار صحیح ہے۔ ہاں اگر غلام ماذون نے اقرار کیا ہے اور مالِ مسروق ہلاک

کردیا گیا ہے تو غلام پر صرف قطعِ ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتی ہیں اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو غلام ماذون پر قطعِ ید بھی واجب ہوگا اور مالِ مسروق کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا۔ قطعِ ید تو اسلئے واجب ہوگا کہ غلام دم اور حیات کے حق میں اصلِ حریت پر باقی ہے لہٰذا جس طرح چوری کرنے پر آزاد پر قطعِ ید واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی واجب ہوگا اور مال مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا اسلئے واجب ہے کہ اگر مالِ مسروق، مسروق منہ کی طرف واپس نہ کیا گیا بلکہ غلام کے قبضہ میں رہا تو یہ مال مولےٰ کا مملوک ہوگا کیونکہ غلام کے قبضہ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ سب مولیٰ کی ملک ہوتا ہے اور جب یہ مال مولیٰ کا مملوک ہوا تو مولیٰ کے مملوک مال کی وجہ سے غلام کے ہاتھ کا قطع کرنا لازم آئیگا حالانکہ یہ بات بالکل محال ہے کہ مولیٰ کے مملوک مال کی وجہ سے غلام کا ہاتھ قطع کیا جائے۔ بہرحال جب یہ محال ہے تو مالِ مسروق، مسروق منہ کیطرف واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر چوری کا اقرار کرنے والا غلام محجور ہے تو اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ اگر محجور نے چوری کا اقرار کیا اور مالِ مسروق ہلاک ہوگیا تو عبدِ محجور پر صرف قطعِ ید واجب ہوگا ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں مولیٰ اس کے اقرار کی تصدیق کریگا یا تکذیب اگر مولیٰ بھی اس کے اقرار کی تصدیق کرتا ہے تو غلام محجور پر قطعِ ید بھی واجب ہوگا اور مال کا واپس کرنا بھی لازم ہوگا اور اگر مولیٰ اس کے اقرار کی تکذیب کرتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطعِ ید اور مالِ مسروق کا مسروق منہ کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک قطعِ ید تو فی الحال واجب ہوگا مگر مالِ مسروق کا واپس کرنا فی الحال واجب نہ ہوگا بلکہ آزاد ہونے کے بعد مالِ مسروق سے مثل کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غلام محجور کا اقرار دو چیزوں کو متضمن ہے ایک تو خود اس کے حق کو دوم مولے کے حق کو پس اول میں چونکہ کوئی تہمت نہیں ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور ثانی میں چونکہ مولیٰ کو ضرر پہنچانے کی تہمت ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ جو مال غلام کے پاس موجود ہے اس کو مسروق منہ کی طرف واپس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کا مالک مولیٰ ہوگا مگر چونکہ غلام اقرار کرچکا ہے اسلئے آزاد ہونے کے بعد اس پر مسروق منہ کے لئے اس مال کا ضمان واجب ہوگا۔ اور امام محمد رح نے فرمایا ہے کہ غلام محجور پر نہ تو قطعِ ید واجب ہوگا اور نہ ہی مال مسروق کو مسروق منہ کیطرف واپس کرنا لازم ہوگا البتہ آزاد ہونے کے بعد اس مال کا ضمان اس پر واجب ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ محجور کا اپنے قبضہ میں موجود مال کے بارے میں یہ اقرار کرنا کہ یہ مال مسروق منہ کا ہے درحقیقت مولیٰ پر اقرار کرنا ہے کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک اور مولیٰ کا مال ہے اور جب ایسا ہے تو یہ اقرار غیر کے حق میں اقرار ہوگا اور غیر کے حق میں اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ ہے لہٰذا غلام محجور کا یہ اقرار بھی صحیح نہ ہوگا۔ اور جب چوری کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے تو اس کا ہاتھ بھی نہ کاٹا جائے گا کیونکہ ہاتھ چوری میں کاٹا جاتا ہے بغیر چوری کے ہاتھ نہیں کاٹا جاتا ہے مگر چونکہ غلام محجور عاقل بالغ ہے اسلئے وہ اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ بھی ضرور ہوگا لہٰذا آزاد ہونے کے بعد اس سے اس مال کے مثل کا ضمان لیا جائے گا۔

وعلیٰ ہٰذا الکلام فی جنایۃ العبد ۔ مصنف کہتے ہیں کہ رقیت چونکہ مالکیتِ مال کے منافی ہے یعنی رقیق مال کا مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی مثلاً کسی کو خطاءً قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے اور نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے اس لئے اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ خود اس کی گردن اس جنایت کی جزاء ہو جائے گی اور مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یہ غلام جنایت کی وجہ سے مقتول کے اولیاء کے حوالہ کیا جائے۔ ہاں اگر مولیٰ فدیہ دینا منظور کرے اور غلام کی طرف سے مقتول کے اولیاء کو دیت دینا منظور کرلے تو اب غلام کا رقبہ اس کی جنایت کا عوض نہ ہوگا پس بقول حضرت امام ابو حنیفہ رح کے واجب اصل کیطرف عود کر آئے گا۔ کیونکہ جنایات میں اصل یہ ہی ہے کہ ارش اور دیت واجب ہو مگر رقیق چونکہ ارش اور دیت دینے پر قادر نہیں ہوتا ہے اسلئے عارض رقیت کی وجہ سے خود اس کے رقبہ کو جنایت کی جزاء قرار دیدیا گیا لیکن جب مولیٰ اسکی طرف سے دیت دینے پر راضی ہوگیا تو یہ حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ مفلس بھی ہوگیا تو اسکے افلاس کی وجہ سے فدیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا اور عارض افلاس کی وجہ سے دوبارہ حکم اس کے رقبہ کیطرف عود نہیں کرے گا۔ صاحبین رح فرماتے ہیں کہ مولیٰ کا فدیہ دینا منظور کرنا حوالہ کے مرتبہ میں ہے یعنی غلام پر جو ارش اور دیت واجب ہے غلام نے اس کو مولیٰ پر حوالہ کر دیا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اگر محتال علیہ افلاس وغیرہ کی وجہ سے مالِ محتال بہ ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو محیل بری نہیں ہوتا ہے بلکہ مطالبۂ دین محیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔ لہٰذا مولیٰ اگر افلاس کی وجہ سے دیت دینے سے عاجز ہوگیا تو دیت کا مال غلام کے ذمہ میں واجب ہوگا اور اس کی وجہ سے غلام اولیاء مقتول کو دیدیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمَرَضُ فَإِنَّهُ لَا يُنَافِيْ أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهٖ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا إِلٰى أَوَّلِهٖ بِقَدْرِ مَا يَقَعُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيْلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهٖ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ إِذَا احْتِيْجَ إِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْإِعْتَاقِ إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ أَوْ وَارِثٍ

ترجمہ اور بہرحال مرض تو وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے لیکن چونکہ مرض موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے (اسلئے) مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا۔ پس مرض کی وجہ سے حجر، اول مرض کی طرف منسوب ہوکر اتنی مقدار میں ثابت

ہوجائے گا جس مقدار سے وارث اور قرضخواہ کے حق کی حفاظت ہو بشرطیکہ مرضِ موت کے ساتھ متصل ہو چنانچہ کہا گیا کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو فسخ کا احتمال رکھتا ہو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے۔ پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آئے اور ہر ایسا تصرفِ واقع جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو اسکو موت پر معلق کے مانند شمار کیا گیا ہے جیسے اعتاق جب قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو۔

تشریح عوارض سماوی میں سے آٹھواں عارضہ مرض ہے بقول قاضی بیضاوی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جس کے عارض ہونے کی وجہ سے طبیعت اور بدن کا اعتدال ختم ہوجائے اور بقول شارح نامی مرض بدن کی اس حالت کا نام ہے جو صحت کی ضد ہو اور اس کی وجہ سے افعال ماؤف ہوجاتے ہوں۔ لیکن مرض کی اس تعریف کے اعتبار سے نسیان، جنون، اغماء، اور عتہ بھی مرض کی تعریف میں داخل ہوجائیں گے حالانکہ ان امراض کے احکام زیر بحث مرض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مرض سے سابقہ امراض کے علاوہ مراد ہے کیوں کہ یہاں جس مرض کو بیان کرنا مقصود ہے وہ نہ عقل کو مختل کرتا ہے نہ اختیار کو وہ تو صرف بدن اور طبیعت کے اعتدال کو ختم کرتا ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ مرض نہ تو اہلیتِ حکم کے منافی ہے اور نہ اہلیتِ عبارت کے یعنی مریض وجوبِ حکم کا بھی اہل ہوتا ہے اور اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہے اسلئے کہ مرض کی وجہ سے نہ تو مریض کی عقل میں خلل واقع ہوتا ہے اور نہ اختیار میں اور نہ ہی ثواب و عقاب کی اہلیت میں خلل واقع ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کیطرف خطاب متوجہ ہوگا اور اس کے حق میں احکام ثابت ہوں گے وہ احکام خواہ حقوق اللہ میں سے ہوں جیسے نماز، روزہ، یا حقوق العباد میں سے ہوں جیسے بیع، شراء۔ اور مریض کی عقل میں مرض کی وجہ سے چونکہ کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا حتی کہ مریض کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام آزاد کرنا صحیح ہوگا۔ بلکہ ہر وہ چیز صحیح ہوگی جس کا تعلق عبارت اور الفاظ سے ہو۔

لکنہ لما کان سبب الموت سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مرض نہ تو وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی ہے اور نہ عبارت کی اہلیت کے منافی ہے تو مرض کو اسباب حجر میں سے کیوں شمار کیا گیا یعنی اس کے وصیت اور ہبہ وغیرہ کے تصرفات کو کیوں روک دیا گیا اور اس کے مال کے ساتھ ورثاء اور غرماء کا حق کیوں متعلق کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مرض سبب ہے موت کا اور موت علت ہے خلافت کی اسلئے کہ جب موت کی وجہ سے میت کی اہلیتِ ملک باطل ہوگئی تو اقرب الناس یعنی ورثاء اس کے مال کی ملک میں اس کے خلیفہ ہوں گے اور قرضخواہ کے حق کے ساتھ چونکہ اس کا مال مشغول ہے اسلئے قرض خواہ بھی اس کے مال میں اس کا خلیفہ ہوگا۔ بہر حال جب مرض کی یہ شان ہے تو مرض اس بات کا سبب ہوگا کہ مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرضخواہ کا حق متعلق ہو اور جب مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کا حق متعلق ہوگیا تو وارث اور قرض خواہ کے حق کی حفاظت کے خاطر مریض کے لئے حجر ثابت ہوجائے گا یعنی مریض تصرفات سے مجبور رہوگا یعنی اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا لیکن یہ حجر اتنی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار کے ساتھ ان کے حق کی حفاظت ہوتی ہو چنانچہ مقدار قرض میں جو قرض خواہوں کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا۔ اور

بقیہ مال کے دو تہائی میں جو وارثین کا حق ہے اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ مرض ہر حال میں حجر یعنی تصرف سے روکنے کا سبب نہیں ہے بلکہ جب یہ مرض، موت سے متصل ہو اور اسی مرض سے مریض کی موت واقع ہو جائے اس وقت حجر کا سبب ہوگا اور اس کا مجبور ہونا ظاہر ہوگا البتہ اول مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ حجر ثابت ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائیگا کہ اس مرض کے شروع ہی سے مریض کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

فیصل کل تصرف واقع منہ یحتمل الفسخ سے اذا اتصل بالموت پر متفرع کرتے ہوئے کہا کہ جب مرض حجر کا سبب اس صورت میں ہے جبکہ مرض موت سے متصل ہو یعنی اس مرض کی وجہ سے موت واقع ہو تو فی الحال یعنی بحالت مرض مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے مریض کا ہبہ کرنا اور کافی کم قیمت پر اپنا سامان بیچ دینا کیونکہ ابھی تک موت کا واقع ہونا مشکوک ہے اور جب موت کا واقع ہونا مشکوک ہے تو فی الحال حجر بھی مشکوک ہوگا کیونکہ حجر کا سبب وہی مرض ہے جس کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہو اور جب ایسا ہے تو مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہ ہوگا۔ یعنی اس کے مجبور ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائیگا اور جب مرض کے زمانے میں حجر ثابت نہیں ہوا تو مرض کے زمانے میں مریض کا ہر وہ تصرف صحیح ہوگا جو تصرف فسخ کا احتمال رکھتا ہو کیونکہ اس تصرف میں کسی کا کوئی ضرر نہیں ہے اسلئے کہ مریض اگر مر بھی گیا تو ضرورت پیش آنے پر اس تصرف کو فسخ کرکے اس کا تدارک ممکن ہے مثلاً مریض مرگیا اور اس نے اپنے ذمہ قرض چھوڑا یا وارث چھوڑا تو اس کے قابل فسخ تصرف کو فسخ کر دیا جائے گا اور اس مال کے ذریعہ اس کا قرضہ ادا کیا جائیگا اور وارثین کو میراث دیجائے گی۔ اور اگر وہ تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہوا ہے فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے غلام آزاد کرنا تو وہ تصرف ایسا ہوگا جیسا کہ موت پر معلق کیا گیا ہو جبکہ وہ اعتاق قرض خواہ یا وارث کے حق پر واقع ہوا ہو۔ مثلاً یوں کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے اسی کو مدبر بنانا کہتے ہیں صورت اس کی یہ ہے کہ مریض نے اپنا غلام آزاد کیا حالانکہ اس مریض کے ذمہ اتنا قرض ہے جو اس کے پورے مال کو گھیر لیتا ہے یا مریض نے غلام آزاد کیا حالانکہ اس کے ورثاء زندہ ہیں اور اس غلام کی قیمت اسکے ثلث مال سے زائد ہے تو اس آزاد کردہ غلام کا حکم ایسا ہوگا جیسا کہ مدبر کا حکم ہے یعنی جس طرح مدبر اپنے مولیٰ کی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام ہوتا ہے جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اسی طرح مریض کا آزاد کردہ غلام اسکی زندگی میں ان تمام اعزازی احکام میں غلام رہے گا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس طرح مدبر مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ کے قرضخواہوں کا قرضہ ادا کرنے کے لئے اپنی قیمت کے بقدر سعی کرکے ان کا قرضہ ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے پاس اس کے علاوہ قرضہ ادا کرنے کے لئے دوسرا مال نہ ہو اور اگر مولیٰ کے ذمہ قرضہ نہ ہو تو وہ دو تہائی مال میں سعی کرکے مولیٰ کے ورثاء کا حق ادا کرتا ہے بشرطیکہ مولیٰ کے ورثاء ہوں۔ اور اگر مولیٰ کے پاس اتنا مال ہو کہ اس کا قرضہ ادا کیا جا سکتا ہے اور مدبر کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد بھی نہیں ہے تو یہ مدبر بغیر سعی کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مرض کے زمانہ میں آزاد کردہ غلام مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگا مگر اپنی قیمت کے بقدر قرضخواہوں کے لئے سعی کریگا بشرطیکہ میت کے پاس قرضہ ادا کرنے کے لئے مال نہ ہو اور اگر اس غلام کی قیمت اس کے ثلث مال سے زائد ہے تو وہ ورثاء کے لئے ثلث مال سے زائد میں سعی کریگا۔ لیکن اگر اعتاق قرضخواہ یا وارث کے

کے حق پر واقع نہ ہوا ہو مثلاً مریض کے پاس اس غلام کے علاوہ اتنا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ ادا کیا جا سکتا ہے یا اس غلام کی قیمت مریض کے مال کے ایک ثلث سے ... کم ہے تو یہ آزادی آزاد کرنے کے وقت ہی سے نافذ ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں غلام کی قیمت اور مالیت کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے۔

بخلاف إعتاق الراهن حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة وأداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية بذلك إلا أن الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة وأبطل إيصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة حتى لم يصح بيعه من الوارث أصلا عند أبي حنيفة رح وبطل إقراره له وإن حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم كما تقومت في حق الصغار.

ترجمہ برخلاف اعتاق راہن کے کہ وہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق ملکِ ید میں ہوتا ہے نہ کہ ملکِ رقبہ میں اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا اور حقوق مالیہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس کو ثلثِ مال سے جائز قرار دیا ہے اور جب شریعت ورثاء کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہوگئی اور ورثاء کے لئے وصیت کرنے کو باطل کر دیا تو مریض کا وصیت کرنا صورۃً، معنیً، حقیقۃً اور شبہۃً (ہر طرح) باطل ہوگیا حتی کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مریض کی بیع وارث کے ہاتھ بالکل درست نہیں ہے اور مریض کا وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار، دینِ صحت کی وصولیابی کے سلسلہ میں ہو۔ اور ورثاء کے حق میں جودت قیمتی ہو جیسا کہ بچوں کے حق میں جودت قیمتی ہے۔

تشریح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر اعتاق قرضخواہ یا وارث کے حق پر واقع ہو یعنی اعتاق کی وجہ سے قرضخواہ یا وارث کا حق متاثر ہوتا ہو تو وہ اعتاق فی الحال یعنی قبل الموت نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کے ساتھ قرضخواہ یا وارث کا حق متعلق ہو چکا ہے بس اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر راہن اس غلام کو آزاد کر دے جو غلام مرتہن کے پاس مرہون ہے تو وہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ مرتہن جو قرضخواہ ہے اس غلام کے ساتھ اس کا حق متعلق ہو چکا ہے مگر اس کے باوجود آپ نے راہن کے اعتاق کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے یعنی ملکِ ید اور قبضہ اگرچہ مرتہن کو حاصل ہے لیکن غلام کے رقبہ اور مالیت پر راہن ہی کا حق ہے اور اعتاق کا صحیح ہونا ملکِ رقبہ پر موقوف ہے ملکِ ید پر نہیں یعنی جس کو ملکِ رقبہ حاصل ہوگا اس کا آزاد

کرنا صحیح ہوگا اور جس کو صفت ملکِ ید حاصل ہو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا بھاگا ہوا غلام آزاد کردیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس غلام سے مولیٰ کی اگرچہ ملکِ ید زائل ہے لیکن ملک رقبہ باقی ہے۔ پس یہاں چونکہ ملک رقبہ کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہے اسلئے اس کا آزاد کرنا صحیح ہوگا اور اعتاقِ مریض کی صورت میں ملک رقبہ کے ساتھ چونکہ مریض کا حق متعلق نہیں رہا بلکہ قرضخواہ اور وارث کا حق متعلق ہوگیا ہے اسلئے فی الحال اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

وکان القیاس سے مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ مریض صلہ کا مالک نہ ہو یعنی بغیر عوض کسی کو اپنے مال کے مالک کرنے کا اختیار نہ ہو مثلاً ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا اختیار نہ ہو اسی طرح اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق یعنی زکوٰۃ، کفارات اور صدقۃ الفطر ادا کرنے کا اختیار نہ ہو اور صلہ کرنے اور اللہ کے مالی حقوق ادا کرنے کی وصیت کا بھی مالک نہ ہو کیونکہ جب قرضخواہ اور وارث کا حق اسکے مال کے ساتھ متعلق ہوگیا تو سببِ حجر یعنی تصرفات سے رکنے کا سبب پایا گیا اور جب سببِ حجر پایا گیا تو مریض کا کوئی تصرف درست نہ ہونا چاہئے اور جب یہ بات ہے تو مریض مذکورہ امور کا مالک کیسے ہوگا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا مگر شریعت نے ازراہِ شفقت ثلث مال سے اس کی اجازت دیدی ہے یعنی اگر مریض چاہے تو اپنے ثلث مال میں مذکورہ تصرفات کرسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے عمل میں کچھ نہ کچھ کوتاہی ضرور کرتا ہے۔ اور جب موت کا وقت قریب آجاتا ہے تو وہ عمل کے ذریعہ ان کوتاہیوں کی تلافی اور تدارک کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ یعنی جو عباداتِ بدنیہ فوت ہوگئیں وہ ان کو اس حالت میں ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے۔ پس شریعت نے ازراہِ شفقت ان کوتاہیوں کے تدارک کے لئے اس کو اپنا ثلث مال صدقہ کرنے کی بلکہ مذکورہ تصرفات کرنے کی اجازت دیدی ثلث مال کی تحدید ترمذی کی اس روایت سے کی گئی ہے۔ سعد بن وقاص کہتے ہیں کہ میں فتح مکہ کے سال اتنا بیمار ہوا کہ معلوم ہوتا تھا کہ موت اب آئی، میری عیادت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے عرض کیا اے رسولِ خدا میرے پاس بہت سا مال ہے اور ایک بچی کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو کیا میں اپنے پورے مال کی وصیت کردوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا، نہیں!۔ میں نے کہا دو ثلث کی؟ آپ نے کہا نہیں!۔ میں نے کہا آدھے کی؟۔ آپ نے کہا نہیں!۔ میں نے کہا ایک ثلث کی؟ آپ نے فرمایا ہاں! ایک ثلث کی کرسکتے ہو۔ ویسے تو ایک ثلث بھی زیادہ ہے۔ بہر حال اس حدیث سے ایک ثلث کی وصیت اور ایک ثلث میں بحالتِ مرض تصرف کا جواز ثابت ہوگیا۔

ولما تولی الشرع الایصاء سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ جب شریعت اسلام نے مریض کو ثلثِ مال میں صلات اور وصیت کرنے کی اجازت دیدی تو ثلث مال خالصۃً مریض کا حق ہوگیا اور اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ رہا اور جب ثلث مال مریض کا حق ہے اس کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہیں ہے تو مریض اگر اس کی وصیت کسی وارث کے لئے کردے تو اس کو صحیح ہونا چاہئے کیونکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین کے ذریعے شریعت ورثاء کے لئے وصیت کی خود

متولی ہوگئی یعنی شریعت نے یہ ذمہ داری خود لے لی ہے اور ورثار کے لئے مریض کے وصیت کرنے کو بالکل باطل کردیا ہے صورتاً بھی، معنًا بھی، حقیقتاً بھی اور شبہتاً بھی۔ اسلئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ "ان اللہ تبارک وتعالیٰ قد اعطی کل ذی حق حقہٗ فلا وصیۃ للوارث" اللہ تعالیٰ نے ہر حق والے کو اس کا حق دیدیا ہے لہٰذا اب کسی وارث کے لئے وصیت نہ ہوگی۔ صورتاً وصیت کی مثال یہ ہے کہ مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی سامان فروخت کردے ثمن مثل کے عوض یا ثمن غیر مثل کے عوض، تو اس صورت میں گویا مریض نے اپنے اموال میں سے ایک عین شے کے ساتھ وارث کو ترجیح دی ہے لہٰذا یہ صورتِ عین کی وصیت ہوگی کیونکہ تقسیم میراث کے وقت یہ شے اس وارث کو مل بھی سکتی تھی اور نہیں بھی مل سکتی تھی لیکن مریض نے یہ چیز بیچ کر اس وارث کو یہ چیز دے ہی دی۔ پس یہ صورتِ عین کی وصیت ہوگی معنیٰ عین کی نہیں کیونکہ وارث سے اس کا عوض وصول کرلیا گیا ہے۔ بہرحال امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ اس بیع میں صورۃً وصیت موجود ہے حالانکہ وارث کے لئے وصیت کرنا بالکل باطل کردیا گیا ہے۔ اسی کو صاحب حسامی نے کہا ہے حتیٰ کہ مریض کا وارث کے ہاتھ بیع کرنا بالکل صحیح نہیں ہے۔ ہاں صاحبین کے نزدیک ثمن مثل کے عوض یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس بیع سے ورثار کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ معنیٰ وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے مثلاً یوں کہے فلاں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے یا یوں کہے کہ فلاں وارث پر صحت کے زمانہ میں میرا جو قرض تھا میں نے وہ قرض وصول کرلیا ہے یہ صورتاً تو اقرار ہے لیکن معنیً وصیت ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ اس اقرار کے ذریعہ مریض کی غرض اس وارث کو بلاعوض مال پہنچانا ہو۔ الحاصل اس اقرار میں بعض ورثہ کے لئے تہمتِ کذب ہے اور جب مریض متہم بالکذب ہے تو اس میں حرام کا شبہ ہوگا اور حرام کا شبہ بھی حرام ہوتا ہے لہٰذا مریض کا یہ اقرار بھی حرام اور ناجائز ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ مریض کا کسی وارث کے لئے اقرار باطل ہے اگرچہ وہ اقرار صحت کے زمانہ کے قرضہ کے وصول کرنے کے سلسلہ میں ہو۔ حقیقت وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے وصیت کردے۔ اظہر ہونے کی وجہ سے مصنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی ہے۔ شبہۃً وصیت کی صورت یہ ہے کہ مریض نے اموال ربویہ میں سے اپنا جید مال اسی کی جنس میں سے ردی مال کے عوض کسی وارث کو فروخت کردیا مثلاً ایک کیل جید گندم ایک کیل ردی گندم کے عوض فروخت کردیا تو یہ بھی ناجائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگرچہ حقیقۃً وصیت نہیں ہے لیکن شبہۃً وصیت موجود ہے یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ مریض اپنے ایک وارث کو جودت اور عمدگی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے اور یہ اس لئے کہ بیع الجید بالردی من جنسہ کے وقت اگرچہ جودت معتبر نہیں ہے اور الگ سے اس کی کوئی قیمت معتبر نہیں ہے حتیٰ کہ جید گندم کی بیع ردی گندم کے عوض متساویًا جائز ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے "جیدہا ورديہا سواء" لیکن جب مریض اپنے کسی وارث کو اپنا عمدہ مال اسکے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض فروخت کریگا تو رفعِ تہمت کے لئے یہ جودت متقوم ہوگی یعنی الگ سے اس کی قیمت معتبر ہوگی۔ اور اس کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی جیساکہ اگر وصی یا باپ صغیر کا عمدہ مال اس کے ہم جنس گھٹیا مال کے عوض متساویًا اپنے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جودت معتبر ہوگی اور اس کا الگ سے قیمتی ہونا معتبر ہوگا اور بچہ سے مزید دور کرنے کے لئے اور وصی اور باپ سے تہمت رفع کرنے کے لئے اس بیع کو جائز قرار نہیں دیا جائیگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے اور ورثار کے حق میں جودت

اسی طرح متقوم ہوگی جیسا کہ بچوں کے حق میں متقوم ہوتی ہے۔

وَاَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لَا يَعْدِمَانِ اَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَّا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَفِيْ قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهُ

ترجمہ اور بہرحال حیض ونفاس تو یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں لیکن روزے اور نماز کی اداء کے جواز کے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے چنانچہ ان دونوں کے ساتھ اداء فوت ہوجائے گی اور نماز کے تضاعف کی وجہ سے چونکہ نماز کی قضاء میں حرج ہے اسلئے ان دونوں کی وجہ سے اصلِ صلاۃ ساقط ہوجائے گی اور روزے کی قضاء میں چونکہ حرج نہیں ہے اسلئے اصلِ صوم ساقط نہ ہوگا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے نواں عارضہ حیض اور دسواں نفاس ہے۔ حیض ایسا خون ہے جس کو ایسی عورت کا رحم پھینکے جو عورت بیماری اور صغر سے سلامت ہو۔ اور نفاس وہ خون ہے جو عورت کے قبل سے ولادت کے بعد نکلے۔ یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں نہ اہلیتِ وجوب معدوم کرتے ہیں اور نہ اہلیتِ اداء۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے نہ تو ذمہ میں خلل واقع ہوتا ہے نہ عقل میں۔ اور نہ ہی بدن کی قدرت میں اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں اہلیت کے منافی اور اہلیت کو ختم کرنے والے بھی نہ ہوں گے مگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "تدع الحائض الصوم والصلوٰۃ ایام اقرائہا" حائضہ عورت ایام حیض میں نماز روزہ چھوڑے اور نفاس چونکہ حیض کے حکم میں ہے اسلئے نفاس کا بھی یہی حکم ہوگا پس اس حدیث کی وجہ سے نماز اور روزہ اداکرنے کیلئے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہوگا چنانچہ اگر کوئی عورت انمیں سے کسی کے ساتھ مبتلا ہوئی تو روزے اور نماز کی اداء فوت ہوجائے گی اس لئے کہ شرط فوت ہونے سے مشروط فوت ہوجاتا ہے البتہ ایام حیض اور نفاس گذرنے کے بعد روزوں کی قضاء تو واجب ہوگی لیکن نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی اسلئے کہ اقلِ مدتِ حیض تین دن اور تین رات ہے اور نفاس کی مدت بالعموم اس سے زائد ہوتی ہے لہذا ان ایام کی فوت شدہ نمازیں کثیر تعداد میں ہوجائیں گی اور پھر یہ سلسلہ ہر ماہ جاری رہے گا اس لئے ان ایام کی نمازوں کی قضاء میں حرج واقع ہوگا اور شریعتِ اسلام میں حرج دفع کیا گیا ہے لہذا حرج دور کرنے کے لئے حیض ونفاس کی وجہ سے اصلِ صلاۃ ہی ساقط ہوجائے گی یعنی نفسِ وجوب ہی ساقط ہوجائے گا اور جب نفسِ وجوب ساقط ہوگیا تو ان پر نہ اداءِ صلوٰۃ واجب ہوگی اور نہ قضاءِ صلوٰۃ واجب ہوگی اور روزہ چونکہ سال میں ایک بار فرض ہے اسلئے حیض والی عورت کو گیارہ مہینے کے طویل عرصہ میں زیادہ سے زیادہ دس روزوں کی قضاء کرنی پڑیگی۔ اور رہا نفاس تو رمضان میں اس کا

وقوع اتفاقی ہے اور اگر بالفرض رمضان میں نفاس کا وقوع ہو بھی گیا تو ایک ماہ کے روزوں کی قضاء باقی گیارہ ماہ میں اجتماعی یا اتفاقی طور پر کرنا کوئی دشوار نہیں ہے اسلئے روزوں کی قضاء میں کوئی حرج لاحق نہ ہوگا اور جب روزوں کی قضاء میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزوں کا نفسِ وجوب اور اصلِ وجوب بھی ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اگرچہ روزے کی ادا ساقط ہوجائے گی اور جب حائضہ اور نفساء کے ذمہ سے روزے کا نفسِ وجوب ساقط نہیں ہوا تو ایامِ حیض و نفاس گذر جانے کے بعد ان پر روزوں کی قضا واجب ہوگی۔

وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهٖ مَا هُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهٖ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنْ اِخْتِيَارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرَبِ وَاِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَاْثَمُ

ترجمہ اور بہر حال موت تو وہ خالص عجز ہے اس کی وجہ سے وہ تمام احکام ساقط ہوجائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں کیونکہ انکی غرض یعنی اختیار سے ادا کرنا فوت ہوگیا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوٰۃ اور تمام عبادات کی صورتیں باطل ہوجائیں گی البتہ اس پر گناہ باقی رہے گا۔

تشریح عوارض سماوی میں سے گیارہواں عارضہ موت ہے اور اکثر اہل سنت والجماعت کے نزدیک موت ایسی وجودی صفت کا نام ہے جس کو حیات کی ضد بنا کر پیدا کیا گیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ اور مخلوق وجودی چیز ہوتی ہے نہ کہ عدمی۔ نیز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن موت کو سیاہ اور سفید رنگ مینڈھے کی شکل میں لاکر ذبح کیا جائے گا اور ذبح وجودی چیز کو کیا جاسکتا ہے نہ کہ عدمی کو۔ اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ موت عدمی چیز ہے اسلئے کہ عدم حیات کا نام موت ہے اور آیت میں خَلَقَ کے معنی قَدَّرَ کے ہیں اور اندازہ جسطرح وجودی چیز کا لگایا جاتا ہے عدمی چیز کا بھی لگایا جاسکتا ہے۔

صاحب سلم الثبوت نے کہا کہ موت کے عدمی ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عدمِ محض اور فناءِ محض ہے بلکہ عدمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موت روح کے بدن سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس دار سے اُس دار کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اسی وجہ سے میت کو احکامِ آخرت کے سلسلے میں حی اور زندہ شمار کیا گیا ہے۔ بہر حال موت خالص عجز کا نام ہے جس میں کسی بھی اعتبار سے قدرت موجود نہیں ہوتی ہے۔ مصنف نے عجز کے بعد خالص کا لفظ بڑھا کر مرض، جنون، صغر اور رقیت سے احتراز کیا ہے کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اگرچہ عجز متحقق ہوتا ہے لیکن پھر بھی کسی نہ کسی اعتبار سے قدرت باقی رہتی ہے۔ برخلاف موت کے کہ اس کے ساتھ کسی بھی اعتبار سے قدرت باقی نہیں رہتی ہے۔

پھر احکام کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیوی (۲) احکام اخروی۔ اور احکام دنیوی کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں جیسے نماز، روزہ، ان کا حکم یہ ہے کہ یہ احکام موت کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں۔ ہاں گناہ کے

حق میں باقی رہتے ہیں۔ موت کی وجہ سے ساقط تو اسلئے ہو جاتے ہیں کہ تکلیف (مکلف کرنے کی) غرض یہ ہے کہ مکلف ان احکام کو اپنے اختیار سے بجالائے حالانکہ موت کی وجہ سے یہ غرض فوت ہوگئی ہے پس غرضِ تکلیف کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ احکام میت سے ساقط ہو جائیں گے اسی وجہ سے علماء احناف نے کہا ہے کہ میت کے ذمہ سے زکوٰۃ اور دوسری عبادتیں نماز، روزہ، حج وغیرہ باطل اور ساقط ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مرنے والے کے ذمہ اگر پہلے سالوں کی زکوٰۃ واجب ہو تو مرنے کے بعد اس کے متروکہ مال سے اس زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا اسی طرح نماز، روزہ اور حج کا اس کی طرف سے ادا کرنا یا اس کے مال متروکہ سے کفارہ ادا کرنا یا اس کے مال سے حج کرانا واجب نہ ہوگا۔ حضرت امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ میت کے ترکہ سے زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ میں مال مقصود ہوتا ہے صاحب نصاب کا فعل مقصود نہیں ہوتا ہے چنانچہ فقیر اگر مالِ زکوٰۃ پر کامیاب ہو گیا اور اس نے صاحبِ نصاب کے علم کے بغیر خود ہی مقدار زکوٰۃ مال لے لیا تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور اب یہ زکوٰۃ نہ دینے کی وجہ سے عنداللہ ماخوذ نہ ہوگا مگر احناف کے نزدیک چونکہ فعل مقصود ہے اور موت کی وجہ سے فعل فوت ہو گیا ہے۔ اس لئے احکام دنیا میں میت کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی البتہ زکوٰۃ اور دوسری عبادات ادا نہ کرنے کا گناہ اس کے ذمہ باقی رہیگا۔ کیونکہ گناہ احکامِ آخرت میں سے ہے اور میت احکام آخرت میں زندہ ہوتا ہے پس اب اللہ تعالیٰ میت کو اپنے فضل وکرم سے جی چاہیں معاف کردیں اور عدل وحکمت سے جی چاہیں عذاب دیں اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ

وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَائِهٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَّةُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح اِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ اِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَالًا اَوْ كَفِيْلًا لِاَنَّ الدَّيْنَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهٗ فِيْ حَقِّهٖ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُوْصِيَ بِهٖ فَيَصِحُّ مِنَ الثُّلُثِ۔

ترجمہ اور وہ حکم جو میت پر دوسرے کی حاجت کی وجہ سے مشروع ہو اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو وہ حق عین کی بقاء کے ساتھ باقی رہے گا کیونکہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دَین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز منضم ہو جائے

جس سے ذمے موکد ہو جاتے اور وہ کفیل کا ذمہ ہے اسی وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہ رہ نے فرمایا ہے کہ میت کی طرف سے دَین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جبکہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو گویا دین اس سے ساقط ہے برخلاف عبد محجور کے جو دین کا اقرار کرے پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہو جائے تو صحیح ہے اسلئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولیٰ کے حق میں مالیت ملادی جاتی ہے اور اگر وہ حکم میت پر صلہ کے طور پر مشروع ہو تو باطل ہو جائے گا مگر یہ کہ اسکی وصیت کر دی جائے تو وہ ثلث مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے دوسری قسم کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع کئے گئے ہوں ان کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ حکم مشروع اگر ایسا حق ہو جو عین شے کے ساتھ متعلق ہو تو وہ حکم اس عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ مثلاً شئے مرہون کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اور کرایہ کا مکان کہ اس کے ساتھ کرایہ دار کا حق متعلق ہے اور مالِ امانت کہ اس کے ساتھ امانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے اور مبیع کہ اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے۔ پس راہن، مالک مکان، مودِع (امین) اور بائع کے مرنے کے بعد اگر مذکورہ چیزیں بعینہ موجود ہوں تو ان کے باقی رہنے کی وجہ سے مرتہن اور کرایہ دار وغیرہ کا حق باقی رہے گا اور راہن وغیرہ کے مرنے کی وجہ سے ان کا حق باطل نہ ہوگا چنانچہ یہ چیزیں ترکۂ میت میں داخل ہوئے بغیر اور غرماء اور ورثاء پر تقسیم ہوئے بغیر ارباب حق کو مل جائیں گی یعنی جن لوگوں کا حق متعلق ہے وہی ان چیزوں کو لے لیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں بندے کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ عینِ شئی کی سلامتی مقصود ہے اور جب عینِ شئے کی سلامتی مقصود ہے تو جب تک عین باقی رہے صاحبِ حق کا حق باقی رہے گا اور جب صاحب حق کا حق باقی ہے تو وہی اسکو لیگا اگرچہ راہن، مالک مکان، مودَع اور بائع مر ہی کیوں نہ گئے ہوں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حکم مشروع جو دوسروں کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے اگر دین فی الذمہ کے قبیل سے ہو تو وہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا بلکہ جب میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو۔ یا وہ ملا ہو جس کی وجہ سے ذمہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دَین باقی رہے گا چنانچہ مال چھوڑنے کی صورت میں اس مال سے دین وصول کیا جائے گا اور کفیل چھوڑنے کی صورت میں دین کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا اور اگر میت نے نہ مال چھوڑا ہو اور نہ کفیل چھوڑا ہو تو اس صورت میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے اس کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہے گا اور جب اس صورت میں دین باقی نہیں رہا تو میت کی اولاد سے اس دین کے مطالبہ کا بھی حق نہ ہوگا ہاں آخرت میں اس دین کو وصول کرنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ صاحب حسامی کہتے ہیں کہ چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے اسلئے حضرت امام ابو حنیفہ رہ نے فرمایا ہے کہ میت اگر مفلس ہو اور اس نے مال نہ چھوڑا ہو اور وہی اس نے اپنا کوئی کفیل چھوڑا ہو تو ایسی صورت میں اس میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہ ہوگا گویا احکام دنیا میں دین اس سے ساقط ہے۔ اسلئے کہ کفالت کہتے ہیں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے

ساتھ ملانا۔ اور مال اور کفیل نہ چھوڑنے کی وجہ سے میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں ہے اور جب میت کا ذمہ معتبر نہیں ہے تو اس کے ذمہ کے ساتھ کفیل کا ذمہ کیسے ملایا جاسکتا ہے اور جب کفیل کے ذمہ کا میت کے ذمہ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں ہے تو میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہوگا۔ ہاں اگر میت کے پاس مال موجود ہو یا اس کی زندگی سے کفیل موجود ہو تو اس صورت میں چونکہ میت کا ذمہ معتبر ہے جیساکہ پہلے گذرا ہے اس لئے اس کے ساتھ کفیل کے ذمہ کا ملانا بھی صحیح ہوگا اور جب اس صورت میں کفیل کے ذمہ کا ملانا صحیح ہے تو اس میت کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اگر محض تبرع کے طور پر کسی انسان نے بغیر کفالہ کے اس کا دین ادا کردیا تو یہ بالاتفاق صحیح ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف امام محمد، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر میت نے مال اور کفیل نہ چھوڑا ہو تو میت کی طرف سے کفیل ہونا تب بھی صحیح ہے اسلئے کہ موت میت کو دین سے بری نہیں کرتی ہے ورنہ تو تبرعاً دین ادا کرنے والے سے دین لینا حلال نہ ہوتا اور اس دین کا آخرت میں مطالبہ نہ کیا جاتا۔ ان حضرات کے مذہب کی تائید حدیث جابر سے بھی ہوتی ہے حدیث یہ ہے۔ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّمَ لَا يُصَلِّيْ عَلٰى رَجُلٍ مَاتَ وَعَلَيْہِ دَيْنٌ فَاُتِيَ بِمَيِّتٍ فَقَالَ اَعَلَيْہِ دَيْنٌ قَالُوْا نَعَمْ دِيْنَارَانِ قَالَ صَلُّوْا عَلٰى صَاحِبِكُمْ فَقَالَ اَبُوْ قَتَادَةَ الْاَنْصَارِيُّ هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُوْلَ اللّٰہِ فَصَلّٰى عَلَيْہِ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّى اللّٰہُ عَلَيْہِ وَسَلَّمَ (نسائی، ابوداؤد) اللہ کے رسول کی عادت یہ تھی کہ آپ ایسے آدمی کی نماز جنازہ نہ پڑھتے تھے جس کے ذمہ دین ہوتا، چنانچہ ایک میت کو لایا گیا آپ نے کہا کیا اس پر دین ہے۔ لوگوں نے کہا جی ہاں دو دینار ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا تو اپنے اس ساتھی کی نماز تم ہی پڑھ لو۔ ابو قتادہ انصاری نے کہا اے رسول خدا یہ دو دینار مجھ پر لازم ہیں، یعنی میں ادا کروں گا پس اس کے بعد اللہ کے رسول نے اسکی نماز پڑھی۔

یہ حضرات فرماتے ہیں کہ دیکھئے ابو قتادہ میت کی طرف سے دو دینار ادا کرنے کے کفیل ہوئے ہیں اور اللہ کے رسول م کی موجودگی میں کفیل ہوئے ہیں آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی بلکہ تصویب فرمائی حتی کہ اس کے بعد نماز جنازہ ادا فرمائی، اور بظاہر یہی ہے کہ میت نے مال اور کفیل بھی نہیں چھوڑا تھا ورنہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کے جواب میں یہی کہا جاتا کہ آپ نماز پڑھائیں میت کے پاس مال ہے اس سے ادا کردیا جائیگا یا کفیل ہے وہ ادا کردے گا۔ بہرحال اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ میت اگر مال اور کفیل نہ بھی چھوڑے تب بھی اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے۔ ہماری طرف سے اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ابو قتادہ کے قول "وہما علیّ" سے کفالہ ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے تبرعاً اس کا دین ادا کیا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے ادا کرنے کا وعدہ کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ نے میت کی زندگی کے کفالہ کا اقرار کیا ہو یعنی یہ کہا ہو کہ رسول خدا میں میت کی زندگی میں کفیل ہوگیا تھا لہذا میں ادا کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ ابو قتادہ اسی وقت کفیل بنے ہوں جیساکہ ابو یوسف وغیرہ کہتے ہیں لیکن اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث انشاء کفالہ پر کیسے حجت ہوسکتی ہے۔

"بخلاف العبد المحجور" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا عبد محجور اور میت دونوں میں برابر ہے یعنی جس طرح میت کا ذمہ ضعیف ہے اسی طرح عبد محجور کا ذمہ بھی ضعیف ہے لہذا جس طرح میت کی طرف سے کفیل ہونا صحیح نہیں ہے اسی طرح عبد محجور کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ عبد محجور کی طرف سے کفالہ کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور اگر کسی کے لئے دَین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا اس لئے صحیح ہے کہ غلام محجور کے عاقل، بالغ مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور فی الحال عبد محجور سے مطالبہ بھی ممکن ہے۔ اس طور پر کہ مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کردے یا اس کو آزاد کردے تو ان دونوں صورتوں میں عبد محجور سے فی الحال مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ پس جب عبد محجور سے مطالبہ کرنا صحیح ہے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا بھی صحیح ہے کیونکہ کفالہ مطالبہ پر ہی مبنی ہے۔ ہاں جو شخص عبد محجور کی طرف سے کفیل ہوگا اس سے تو فی الحال مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں مطالبہ سے کوئی چیز مانع نہیں ہے مگر عبد محجور کے حق میں مطالبہ سے چونکہ مانع (اس کا مفلس ہونا اور کسی چیز کا مالک نہ ہونا) موجود ہے اس لئے اس سے فی الحال مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد یا مولیٰ کے اس کی تصدیق کرنے کے بعد اس سے دَین کا مطالبہ کیا جائیگا۔

"وانما ضمت الیہ المالیۃ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عبد محجور کا ذمہ کامل ہے جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مولیٰ کے حق میں اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے۔ یعنی مولیٰ کے حق میں اس کی مالیت کیوں معتبر ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کا غلام محجور ہو اور اس کی قیمت مثلاً دو ہزار روپیہ ہو، اور مولیٰ مرگیا ہو تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ مولیٰ دو ہزار کی مالیت چھوڑ کر مرا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد محجور کا ذمہ اگرچہ خود اس کے حق میں کامل ہے لیکن مولیٰ کے حق میں کامل نہیں ہے پس مولیٰ کے حق میں اس کی مالیتِ رقبہ کو اس کے ساتھ اس لئے ملا دیا گیا ہے تاکہ جب مولیٰ کے حق میں دین ظاہر ہو مثلاً مولیٰ عبد محجور کے اقرار کی تصدیق کردے تو اس صورت میں مالیت رقبہ جو مولیٰ کا حق ہے اس سے دَین کا وصول کرنا ممکن ہو پس مالیتِ رقبہ کا عبد محجور کے ذمہ کے ساتھ ملانا مولیٰ کے حق میں دین کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ہے اسلئے نہیں کہ اس کا ذمہ خود اس کے حق میں کامل نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ اگر وہ احکام جو میت پر دوسروں کی وجہ سے مشروع ہوئے ہیں بطریق صلہ ہوں مثلاً محارم کا نفقہ، کفارات، صدقۃ الفطر تو یہ احکام موت کی وجہ سے باطل ہوجائیں گے کیونکہ رقیت کی وجہ سے ذمہ جس قدر ضعیف ہوتا ہے موت کی وجہ سے اس سے بھی زیادہ ضعیف ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ رقیت، صلات واجب ہونے سے مانع ہے یعنی صلات اور تبرعات کرنا رقیق پر واجب نہیں ہوتے تو موت بدرجۂ اولیٰ صلات واجب ہونے سے مانع ہوگی یعنی صلات اور تبرعات میت پر بھی واجب نہ ہوں گے۔ البتہ اگر میت نے وصیت کی ہو تو ایک تہائی مال سے اس کی طرف سے صلات صحیح ہوں گے کیونکہ شریعت نے ازراہِ شفقت ایک تہائی مال میں ..... اس کے تصرف کو جائز قرار دیا ہے۔

وَاَمَّا الَّذِیْ شُرِعَ لَهٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِهٖ وَالْمَوْتُ لَا یُنَافِی الْحَاجَةَ فَیَبْقٰی لَهٗ مَا یَنْقَضِیْ بِهِ الْحَاجَةُ وَلِهٰذَا یُقَدَّمُ جِهَازُهٗ ثُمَّ دُیُوْنُهٗ ثُمَّ وَصَایَاهُ مِنْ ثُلُثِهٖ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَةِ عَنْهُ نَظْرًا لَهٗ وَلِهٰذَا اُبْقِیَتِ الْکِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُکَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْأَةَ تَغْسِلُ زَوْجَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِیْ عِدَّتِهَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِکٌ فَیَبْقٰی مِلْکُهٗ اِلَی انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ فِیْمَا هُوَ مِنْ حَوَائِجِهٖ خَاصَّةً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ لِاَنَّهَا مَمْلُوْکَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَهْلِیَّةُ الْمَمْلُوْکِیَّةِ بِالْمَوْتِ وَلِهٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّیَةِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا۔

ترجمہ اور بہر حال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہوں گے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے لہذا میت کیلئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حاجت پوری ہوجائے اسی وجہ سے میت کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے دیون پھر اس کے ثلث مال سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کرتے ہوئے اس کی طرف سے بطریق خلافت میراثیں واجب ہوں گی اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد کتابت باقی رہے گی اور مکاتب کی موت کے بعد وفا سے اور ہم نے کہا کہ عورت شوہر کی موت کے بعد اپنی عدت میں اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مالک ہے لہذا اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی رہے گی خاص طور سے ان امور میں جو اس کی ضروریات میں سے ہیں۔ برخلاف اس کے کہ جب عورت مرگئی ہو کیونکہ عورت مملوکہ ہے اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہلیت باطل ہوگئی اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے

تشریح احکام دنیا کی چار قسموں میں سے تیسری قسم یہ ہے کہ اگر حکم مشروع خود میت کا حکم ہو یعنی وہ حکم میت کی حاجت پر مبنی ہو اور میت کی حاجت کی وجہ سے مشروع کیا گیا ہو تو میت کیلئے وہ حکم اتنی مقدار باقی رہے گا جس سے میت کی حاجت پوری ہوجائے اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے اسلئے کہ میت عاجز ہے اور عجز اسباب حاجت میں سے ہے لہذا موت حاجت کے منافی نہ ہوگی بلکہ حاجت کو جنم دیگی بہر حال جب یہ حکم مشروع میت کی حاجت پر مبنی ہے اور میت کے لئے یہ حکم بقدر حاجت باقی رہتا ہے تو میت کی تکفین تجہیز اور تدفین ادائیگی دین پر مقدم ہوگی کیونکہ کفن دفن کی طرف میت کی احتیاج دین کی ادائیگی کی احتیاج سے بڑھ کر ہے اسلئے کہ زندگی میں کپڑے پہننے کی ضرورت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہے لہذا مرنے کے بعد بھی یہ ضرورت قرض خواہوں کے حق پر مقدم ہوگی۔ پھر میت کے دیون ادا کئے جائیں گے کیونکہ اپنے ذمہ کی براءت کے لئے ادائے دین کی حاجت وصیت کی حاجت سے بہت بڑھ کر ہے اس لئے کہ وصیت تو میت کی طرف سے محض ایک تبرع اور احسان

ہے۔ پھر تہائی مال سے میت کی وصیت نافذ کی جائے گی کیونکہ وصیت کی طرف احتیاج وارثین کے حق سے زیادہ قوی ہے اسلئے کہ وصیت کا فائدہ آخرت میں میت ہی کی طرف لوٹے گا اور میت آخرت میں اس کی محتاج ہے پھر ورثاء کو میت کے خلفاء اور جانشین بناتے ہوئے باقی دو ثلث میں میراث جاری ہوگی یعنی میت کے اموال میں اس کے ورثاء اس کے جانشین ہوں گے۔ مصنف کی عبارت "نظراً لہ" کا تعلق تمام امور سے ہے یعنی تجہیز، ادائے دین تنفیذ وصیت اور جریان میراث ان تمام باتوں کا نفع خود میت کو حاصل ہوگا چنانچہ تجہیز، ادائے دین، تنفیذ وصیت کے نفع کا میت کی طرف لوٹنا تو ظاہر ہے اور جریان میراث کا نفع اس طور پر لوٹے گا کہ جب اسکے ورثاء مالدار ہوں گے اور اسکے مال سے نفع اٹھائیں گے۔ تو اس کی روح کو سکون ملیگا اور اس کے لئے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ میت کے لئے ورثہ دعاء خیر کریں اور اس کے لئے کچھ صدقہ کردیں۔

"ولہذا بقیت الکتابۃ" سے تفریع پیش کرتے ہوئے مصنف حسامی نے فرمایا ہے کہ میت کے لئے چونکہ بقدر حاجت حکم مشروع باقی رہتا ہے اسلئے مولیٰ کے مرنے کے بعد عقدِ کتابت باقی رہے گا یعنی اگر مولیٰ مرگیا اور مکاتب زندہ رہا تو میت کی حاجت الی الثواب کی وجہ سے عقدِ کتابت باقی رہے گا کیونکہ عقدِ کتابت کے باقی رہنے کی صورت میں بدلِ کتابت میت کے ورثاء کو دیا جائے گا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ پس جو بدل کتابت میت کے ورثاء کو ملا ہے میت کو اس کا بھی ثواب حاصل ہوگا اور مکاتب کے آزاد ہونے کی وجہ سے بھی میت کو ثواب عتق حاصل ہوگا کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "مَنْ اعتق عبداً اعتق اللہ بکل عضو عضواً منہ من النار" جس نے غلام آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کا ہر عضو جہنم سے آزاد کریں گے۔ اسی طرح اگر مکاتب مرگیا اور اس نے اتنا مال چھوڑا جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہے اور مولیٰ زندہ رہا تو عقد کتابت کے باقی رہنے کا حکم دیا جائیگا حتی کہ مکاتب کے ورثاء اس کے متروکہ مال سے بدل کتابت ادا کریں گے اور عقد کتابت کی بقاء کا حکم مکاتب کی حاجت کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب اس بات کا محتاج ہے کہ اسکو آزادی حاصل ہو جائے اور کفر کا اثر (رقیت) اس سے زائل ہو جائے تاکہ بدل کتابت ادا کرنے کے بعد اس کا باقی مال اس کے ورثاء کے لئے میراث ہو جائے اور اس سے جو بچے کتابت کے زمانے میں پیدا ہوئے یا کتابت کے زمانے میں اس نے اپنے بچوں کو خریدا ہے وہ سب آزاد ہو جائیں کیونکہ حریت اور رقیت میں اولاد باپ کے تابع ہوتی ہے پس مکاتب کی زندگی کے آخری جزء میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگا دیا جائیگا۔

اور چونکہ بقدرِ حاجت میت کے لئے حکم باقی رہتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت اپنی عدت کے زمانہ میں شوہر کو غسل دے سکتی ہے اسلئے کہ شوہر مرنے کے بعد بھی اپنی بیوی کا مالک ہے اور مالک اسلئے ہے کہ ملکِ نکاح ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے لہذا تا بقائے عدت شوہر کی ملک ان تمام چیزوں میں باقی رہے گی جن کے ساتھ شوہر کی ضرورت وابستہ ہے اور جو چیزیں شوہر کی ضروریات میں سے نہیں ہیں ان کے اندر شوہر کی ملک باقی نہیں رہے گی۔ پس غسل چونکہ مرحوم شوہر کی ضرورت ہے اسلئے غسل کے سلسلہ میں

مرحوم شوہر کی ملک نکاح باقی رہے گی اور بیوی کے لئے غسل دینے کی اجازت ہوگی۔ ہاں۔ اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے اسلئے کہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے اور اس کی موت کی وجہ سے اس کے مملوک ہونے کی اہلیت باطل ہوگئی کیونکہ میت ان تصرفات کا محل نہیں ہوسکتی جن کا تعلق مملوکیت کے ساتھ ہو بہرحال جب عورت کی مملوکیت فوت ہوگئی تو نکاح تمام علائق کے ساتھ مرتفع ہوگیا اور جب بیوی کے مرنے کی صورت میں نکاح بالکلیہ مرتفع ہوگیا تو اب مرد کے لئے نہ اس کو چھونا جائز ہوگا اور نہ اسکی طرف دیکھنا جائز ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح عورت اپنے مرحوم شوہر کو غسل دے سکتی ہے مرد بھی اپنی مرحوم بیوی کو غسل دے سکتا ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیقہ عائشہ رضہ سے فرمایا تھا "لومتِ لغسلتکِ" (احمد ابن ماجہ) اگر تمہاری موت واقع ہوگئی تو میں تم کو غسل دوں گا۔ اور ابن حبان نے عائشہ رضہ سے روایت کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لومتِ قبلی لغسلتکِ" اگر تو مجھ سے پہلے مرگئی تو میں تجھ کو غسل دونگا۔ اور دارقطنی اور بیہقی میں اسماء بنت عمیس سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ نے یہ وصیت کی تھی مجھ کو علی غسل دیں۔ احناف کی طرف سے ان احادیث کے جواب میں کہا گیا ہے کہ "لغسلتکِ" کے معنی یہ ہیں کہ میں تمہارے غسل کے سامان کا انتظام کروں گا براہ راست غسل دینا مراد نہیں ہے لیکن یہ جواب .... درست نہیں ہے کیونکہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے کہ اسماء کہتی ہیں کہ میں نے اور علی نے فاطمہ بنت رسول م کو غسل دیا ہے اور میت کے لئے وہ حکم مشروع جس سے اس کی حاجت متعلق ہو چونکہ باقی رہتا ہے اسلئے دیت کے ساتھ مقتول کا حق متعلق ہوگیا جبکہ قصاص مال اور دیت میں تبدیل ہوگیا ہو یعنی اگر کسی شخص کو عمداً قتل کیا گیا ہو اور پھر مقتول کے ورثاء نے مال کی کسی مقدار پر صلح کرلی ہو یا بعض ورثاء نے قصاص معاف کردیا ہو اور دوسرے بعض کے لئے مال واجب کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں اس مال کا حکم وہی ہوگا جو دیگر اموال کا حکم ہے حتی کہ مقتول کے لئے بقدر حاجت مال باقی رہے گا یعنی اس مال دیت سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی۔ اور اس کے بعد اگر کچھ مال باقی رہا تو بطریق خلافت ورثاء کو دیدیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ وَهُوَ الْقِصَاصُ يَثْبُتُ لِلْوَرَثَةِ ابْتِدَاءً بِسَبَبٍ انْعَقَدَ لِلْمُوَرِّثِ لِأَنَّهُ يَجِبُ عِنْدَ انْقِضَاءِ الْحَيٰوةِ وَعِنْدَ ذٰلِكَ لَا يَجِبُ لَهُ إِلَّا مَا يَضْطَرُّ إِلَيْهِ لِحَاجَتِهِ فَفَارَقَ الْخَلَفُ الْأَصْلَ لِاخْتِلَافِ حَالِهِمَا۔

ترجمہ اگرچہ اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو مورث کے لئے منعقد ہوا ہے اسلئے کہ قصاص زندگی ختم ہونے پر واجب ہوتا ہے اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو پس خلیفہ اصل سے جدا ہوگیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح اس عبارت میں احکام دنیا کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم کا بیان ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قصاص جو مال منقلب الیہ کی اصل ہے وہ ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسا نہیں کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو اور پھر منتقل ہوکر ورثاء کے لئے ثابت ہو۔ ہاں اگر یہ قصاص مال کے ساتھ تبدیل ہوگیا ہو تو اس مال کے ساتھ اولاً میت ہی کا حق متعلق ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے رہا یہ سوال کہ قصاص اولاً ورثاء کے لئے کیوں ثابت ہوتا ہے میت کے لئے کیوں ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوتی ہے جس سے میت کی حاجت متعلق ہوتی ہو حالانکہ قصاص کے ساتھ میت کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اور قصاص کو میت کی حاجت پورا کرنے کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ قصاص مشروع ہونے کی غرض قاتل سے انتقام اور بدلہ لینا ہے اور اس انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہوگا نہ کہ مقتول کا اور قاتل کا ضرر دور ہوگا الحاصل قصاص مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع نہیں ہوا بلکہ اولیاء مقتول کی حاجت روائی کے لئے مشروع ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور اگر آپ غور سے دیکھیں تو معلوم ہوجائے گا کہ قتل کی جنایت ایک لحاظ سے اولیاء ہی کے حق میں واقع ہوئی ہے کیونکہ مقتول اگر زندہ رہتا تو اس کی زندگی سے کچھ نہ کچھ اولیاء ضرور فائدہ اٹھاتے۔ الغرض اس اعتبار سے قتل کی جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی اور جب جنایت اولیاء کے حق میں واقع ہوئی تو قصاص جو اس جنایت کا بدل ہے وہ بھی ابتداءً اولیاء ہی کے لئے ثابت ہوگا ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ قصاص کا ثبوت ایسے سبب سے ہوا ہے جو سبب مورث (مقتول) کے لئے منعقد ہوا ہے کیونکہ قاتل نے مقتول کی جان اور زندگی تلف کی ہے پس اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی اور جب اس اعتبار سے جنایت مقتول کے حق میں پائی گئی تو موت واقع ہونے سے پہلے اگر یہ مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کرسکتا ہے اور واجب ہونے والا قصاص چونکہ ورثاء کا حق ہے اسلئے ورثاء زخم خوردہ مقتول کی موت سے پہلے اگر قاتل کو معاف کرنا چاہیں تو معاف کرسکتے ہیں۔ لانہ یجب عند انقضاء الحیوٰۃ سے مصنف نے اپنے انداز میں اسی دلیل کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ قصاص اس وقت واجب اور ثابت ہوتا ہے جب مقتول کی زندگی ختم ہوجائے اور زندگی ختم ہونے کے بعد میت کی اہلیتِ ملک چونکہ باطل ہوجاتی ہے اسلئے میت کے لئے وہ ہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف وہ اپنی ضرورت کی خاطر مضطر ہو اور قصاص سے چونکہ مقتول کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہے اس لئے قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور ایسا نہیں ہوگا کہ ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہو اور پھر ورثاء کے لئے ثابت ہو۔ "ففارق الخلف الاصل" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کے بدلے میں حاصل ہوتی ہے وہ بھی ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہونی چاہیئے کیونکہ یہ دیت قصاص کا خلیفہ ہے اور خلیفہ حکم میں اصل سے جدا اور مختلف نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل (قصاص) اور خلیفہ (دیت) کی حالتیں مختلف ہیں اس طور پر کہ اصل یعنی قصاص مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور شبہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا ہے اور خلیفہ یعنی دیت

اس کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا خلیفہ کا حکم اصل کے حکم سے مختلف ہوگا یعنی اصل یعنی قصاص ابتداءً ورثاء کے لئے ثابت ہوگا اور خلیفہ یعنی دیت ابتداءً مقتول کے لئے ثابت ہوگی حتی کہ اس سے اس کی حاجتیں پوری کی جائیں گی پھر ورثاء کے لئے بطریق خلافت ثابت ہوگی اور اختلافِ حال کے وقت خلیفہ اصل سے مختلف ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھئے وضو اصل ہے اور تیمم اس کا خلیفہ ہے مگر اس کے باوجود دونوں کا حکم مختلف ہے اس طور پر کہ وضو میں نیت شرط نہیں ہے اور تیمم میں نیت شرط ہے اور ان میں اختلاف حال یہ ہے کہ پانی جس سے وضو ہوتا ہے بذات خود مطہر ہے نیت کا محتاج نہیں ہے اور مٹی ملوث اور آلودہ کرنے والی ہے۔ مٹی سے صرف امر تعبدی کے طور پر بحکم شرع طہارت حاصل ہوتی ہے لہذا مٹی محتاج نیت ہوگی۔

وَاَمَّا اَحْكَامُ الْاٰخِرَةِ فَلَهٗ فِيْهَا حُكْمُ الْاَحْيَاءِ لِاَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ فِيْ حُكْمِ الْاٰخِرَةِ كَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ فِيْ حَقِّ الدُّنْيَا وُضِعَ فِيْهِ لِاَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ رَوْضَةٌ دَارٍ اَوْ حُفْرَةُ نَارٍ وَ نَرْجُوا اللّٰهَ تَعَالٰى اَنْ يُّصَيِّرَهٗ لَنَا رَوْضَةً بِكَرَمِهٖ وَفَضْلِهٖ۔

ترجمہ اور بہر حال احکام آخرت تو اس کے لئے اس میں زندوں کا سا حکم ہے اسلئے کہ قبر میت کیلئے حکم آخرت میں ایسی ہے جیسے نطفہ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ۔ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کیلئے (اس لئے کہ اس کی یہ قبر) یا دار الثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم اللہ امید کرتے ہیں کہ وہ اپنے فضل وکرم سے قبر کو ہمارے لئے باغیچہ بنا دیگا۔

تشریح عارضہ موت کے تحت بیان کیا گیا تھا کہ جو احکام میت کے ساتھ متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) احکام دنیا (۲) احکام آخرۃ۔ احکام دنیا کی اقسام اربعہ سے فارغ ہو کر اب یہاں سے احکام آخرت بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ میت احکام آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتا ہے اسلئے کہ حکم آخرت میں میت کیلئے قبر ایسی ہے جیسا کہ نطفۂ منی کے لئے رحم مادر اور بچہ کیلئے گہوارہ پس جس طرح رحم مادر اور گہوارہ دنیا کی منزلوں میں سے پہلی منزل ہے اسی طرح قبر آخرت کی منازل میں سے پہلی منزل ہے اور جس طرح مادہ منویہ کو رحم میں اور بچہ کو گہوارہ میں نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اسی طرح قبر میں میت کو نکلنے کے لئے رکھا جاتا ہے اور جس طرح بعض احکام دنیا میں جنین کے لئے زندوں کا حکم ہے اسی طرح قبر کے اندر میت احکام آخرت کیلئے زندوں کے حکم میں ہے پس میت کو قبر میں اسلئے رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں۔ لہذا میت اگر اہل سعادت میں سے ہے تو قبر اس کیلئے جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ ثابت ہوگی اور اگر وہ اہل شقاوت میں سے ہے تو اس کے لئے قبر جہنم کا گڑھا ثابت ہوگی۔ اللہ کی شان کریمی سے یہی توقع ہے کہ وہ ہمارے لئے قبر کو جنت کی کیاری اور جنت کا باغیچہ بنائے گا۔ اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا لَنَا

وَرَزَقْتَنَا مجانا فاغفرلنا مجانا۔ اللهم اغفرلنا والحقنا بالصالحین واجعلنا فی زمرة العارفین حتی یستهلک ذاتنا فی ذاتك وصفاتنا فی صفاتك۔ جمیل احمد عفی عنہ

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَةِ أَمَّا الْجَهْلُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ

جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْکُفْرُ وَإِنَّهُ لَا یَصْلُحُ عُذْرًا فِی الْآخِرَةِ أَصْلًا لِأَنَّهُ مُکَابَرَةٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ وُضُوْحِ الدَّلِیْلِ

ترجمہ یہ فصل ان عوارض کے بیان میں ہے جن کا کسب کیا جاتا ہے۔ بہرحال جہل تو اس کی چار قسمیں ہیں بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے اور یہ آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ کفر مکابرہ ہے اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے۔

تشریح جب فاضل مصنف عوارض سماوی سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے عوارض مکتسبہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ عوارض مکتسبہ سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حصول میں بندے کے اختیار کو دخل ہو۔

عوارضِ مکتسبہ میں سے پہلا عارضہ جہل ہے جہل دو طرح کا ہوتا ہے ایک جہل بسیط دوم جہل مرکب۔ جہل بسیط کہتے ہیں ایسی چیز کے نہ جاننے کو جس کی شان یہ ہو کہ اس کو جانا جائے۔ پس اس تعریف کے پیش نظر جہل اور علم کے درمیان عدم وملکہ کا تقابل ہوگا۔ جہل مرکب کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مطابقت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی انسان ایک چیز کا علم نہ رکھتا ہو لیکن سمجھتا ہو کہ مجھے اس کا علم ہے۔ اسی کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح کہا ہے۔

ہر آنکس کہ نہ داند وبداند کہ بداند ٭ در جہل مرکب ابدا لدھر بماند

باری تعالیٰ کے قول " واللہ اخرجکم من بطون امہاتکم لاتعلمون شیئا " کی وجہ سے اگرچہ جہل کا اصلی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن اسکو عوارض میں سے اسلئے شمار کیا گیا ہے کہ جہل ماہیت انسان سے ایک زائد چیز ہے اور انسان کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے اور اس کو مکتسبہ میں سے شمار کیا گیا ہے حالانکہ اصل خلقت میں بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ تحصیل علم کے ذریعہ اسکو زائل کرنے پر قادر تھا لیکن اس نے اکتساب علم میں کوتاہی کی حتیٰ کہ اس کی تحصیل کو ترک کر دیا اور جہل پر مستمر رہا پس اس کا تحصیل علم کو ترک کر دینا اور جہل پر مستمر رہنا ایسا ہے جیسا کہ اس نے اپنے اختیار سے جہل کا کسب کیا ہو اور جب یہ بات ہے تو جہل کو عوارض مکتسبہ میں سے شمار کرنا بالکل درست ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جہل کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ وہ جہل بلاشبہ باطل ہو اور وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ، ان کی صفات اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا کفر ہے یعنی مذکورہ چیزوں کا کفر ایسا جہل ہے جس کے باطل ہونے میں ذرہ برابر شک و شبہ نہیں ہے اور یہ کفر آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی کافر کو آخرت میں معذور سمجھ کر جہنم سے نجات دیدی جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے

بلکہ آخرت میں کافر معذب فی النار ضرور ہوگا۔ ہاں احکام دنیا میں کفر کو عذر قرار دیا جاسکتا ہے مثلاً کافر اگر عقد ذمہ کرلے اور اپنے ذمی ہونے کو قبول کرلے تو وہ قتل اور حبس سے نجات پاسکتا ہے لیکن آخرت میں یہ عقد ذمہ اس کو عذاب جہنم سے نجات نہ دلا سکے گا۔ اور کفر آخرت میں اس لئے عذر نہیں ہوگا کہ کفر مکابرہ ہے یعنی علم کے باوجود انکار ہے اور دلائل واضح ہونے کے بعد انکار ہے کیونکہ بے شمار نشانیاں ایسی ہیں جو اللہ کی وحدانیت اور اسکے صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتی ہیں چنانچہ کسی نے خوب کہا ہے ؎

ففی کل شیٔ لہ شاھدٌ ✦ یدل علٰی انہ واحدٌ

ہر چیز میں اس کے لئے شاہد ہے جو اس کے اکیلا ہونے پر دال ہے اور ایک اعرابی نے کتنی اچھی بات کہی ہے ۔

البعرۃ تدل علی البعیر، واثر الاقدام علی المسیر فالسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج تدلان علی الصانع اللطیف الخبیر۔

مینگنی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں سے اونٹ گذرا ہے۔ اور نشاناتِ قدم کسی کے جانے کی خبر دیتے ہیں۔ پس یہ برجوں والا آسمان اور کھائیوں والی زمین صانع لطیف وخبیر پر دلالت کریں گے۔

بہرحال اگر کسی شخص میں ذرا سی بھی عقل ہوگی تو وہ کفر کا مرتکب نہیں ہوگا مگر اس کے باوجود اگر کفر کا مرتکب ہوا تو یہ اس کی طرف سے مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہوگی اور جانتے ہوئے انکار ہوگا اور جاننے کے باوجود کسی چیز کا انکار اور جحود عذر نہیں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا کفر بھی آخرت میں قطعاً عذر شمار نہ ہوگا۔

وَجَهْلٌ هُوَ دُوْنَهٗ لٰكِنَّهٗ بَاطِلٌ لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْاٰخِرَةِ اَيْضًا وَهُوَ جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوٰى فِيْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِيْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَجَهْلُ الْبَاغِيْ لِاَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيْلِ الْوَاضِحِ الَّذِيْ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ مُتَاَوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَكَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْ مِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهٗ وَاِلْزَامُهٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِيْلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِيَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَا مَنَعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ تَلْزَمُهٗ

ترجمہ وہ جہل جو اس سے کم ہو لیکن وہ باطل ہے وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور وہ صاحب ہویٰ کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکام آخرت میں اور باغی کا جہل ہے کیونکہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ دونوں قرآن سے تاویل کرتے ہیں لہٰذا یہ اول سے کمتر ہوگا لیکن ان میں ہر ایک چونکہ مسلمانوں میں سے ہے یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو الزام دینا لازم ہے پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے اور

ہم نے کہا کہ باغی نے جب عادل کا مال یا خود اس کو تلف کر دیا ہو اور باغی کے لئے کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا اور ایسے ہی اس پر تمام احکام مسلمین لازم ہونگے۔

تشریح جہل کی دوسری قسم وہ ہے جو کافر کے جہل سے کمتر ہے لیکن قسم اول کی طرح یہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا یعنی جس طرح کافر اپنے جہل کی وجہ سے آخرت میں معذور شمار نہیں ہوگا اسیطرح یہ بھی اپنے جہل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھا جائیگا۔ دوسری قسم کے جہل کی مثال صفات باری اور احکام آخرت کے سلسلہ میں نفس پرستوں اور عقل پرستوں کا جہل ہے مثلاً معتزلہ صفات باری کے انکار میں جاہل ہیں یعنی وہ اپنی جہالت سے صفات باری کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر علم کے عالم ہیں اور بغیر قدرت کے قادر ہیں۔ پس معتزلہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر تو مانتے ہیں لیکن حقیقتِ علم اور حقیقتِ قدرت کی نفی کرتے ہیں یعنی یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے لئے علم اور قدرت ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ علم اور قدرت وغیرہ انسان کے لئے بھی ثابت ہیں پس اگر ان صفات کو اللہ کے لئے ثابت کیا گیا تو اللہ اور بندے کے درمیان تشابہ لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔ فلاسفہ ایک قدم آگے بڑھ کر یوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ پر عالم، قادر، سمیع اور بصیر وغیرہ اسماء کا اطلاق ہی درست نہیں ہے کیونکہ ان اسماء کا اطلاق انسان پر بھی ہوتا ہے لہذا اگر ان اسماء کا اطلاق اللہ پر کیا گیا تو تشابہ فی الاسم لازم آئیگا اور بقول ان کے یہ بھی باطل ہے۔ اسی طرح معتزلہ کا یہ جہل کہ وہ عذاب قبر کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس شخص میں حیات نہ ہو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کسی جہت میں نہیں ہیں اور جو کسی جہت میں نہ ہو اس کی رویت محال ہے اور اشقیاء کو سعداء پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح سعداء (غیر مرتکب کبیرہ) کا جنت سے خروج نہیں ہوگا اسی طرح اشقیاء (مرتکب کبیرہ) کا جہنم سے خروج نہیں ہوگا گویا وہ مرتکب کبیرہ کے جہنم سے خروج کا انکار کرتے ہیں۔

باغی کا جہل بھی اسی دوسری قسم میں شامل ہے۔ باغی وہ شخص ہے جو امام عادل برحق کی اطاعت سے یہ سمجھ کر خروج کرے کہ میں حق پر ہوں اور امام عادل باطل پر ہے۔ بہرحال صاحب ہویٰ اور باغی کا جہل بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھیگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے عقائد و نظریات ایسے واضح دلائل کے مخالف ہیں جن میں کسی طرح کا شبہ نہیں مثلاً فلاسفہ عالم، قادر وغیرہ اسماء کے باری تعالیٰ پر اطلاق کا انکار کرتے ہیں۔ ان کے رد کے لئے وہ آیات کافی ہیں جن میں باری تعالیٰ پر ان اسماء کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ھو اللہ الذی لا الٰہ الا ھو عالم الغیب والشہادۃ۔ الی آخر السورۃ۔ اور ان اللہ ھو السمیع البصیر، ان اللہ علی کل شیٔ قدیر۔ ان اللہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین۔ اور معتزلہ جو اللہ کو عالم بلا علم، قادر بلا قدرت مانتے ہیں ان کے لئے اتنا کہنا کافی ہوگا کہ اسماء مشتقہ کا بغیر اپنے معانی کے ثبوت ناممکن ہے یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص ضارب ہو مگر اس کے لئے ضرب ثابت نہ ہو، شارب ہو مگر اس کے لئے شرب ثابت نہ ہو۔ لہذا یہ کیسے ممکن ہوگا کہ اللہ عالم ہو مگر اس کے لئے علم ثابت نہ ہو، قادر ہو اور اس کے لئے قدرت ثابت نہ ہو۔

عذاب قبر کے ثبوت کیلئے یہ حدیث کافی ہے " استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ " اور رہا مُردے کے اندر حیات کا نہ ہونا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ مردے کے اندر اتنی حیات پیدا کر دیں جس سے وہ تکلیف عذاب محسوس کرنے لگے۔ رویت باری کے ثبوت کے لئے قرآن کی آیت " وجوہ یومئذ ناضرۃ الیٰ ربہا ناظرہ " شاہد عدل ہے۔ کیونکہ آیت میں نظر سے نظر عین آنکھ سے دیکھنا ہی مراد ہے۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر " اس سے بھی زیادہ واضح دلیل ہے۔ اور مرتکب کبیرہ کے خروج من النار کے ثبوت پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد " شفاعتی لاہل الکبائر من امتی " واضح دلیل ہے۔ ان کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں جو عذاب قبر، رویت باری اور مرتکب کبیرہ کے خروج من النار کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ صاحب ہویٰ اور باغی چونکہ قرآن ہی سے تاویل کرتے ہیں اور اپنے استدلال میں قرآن و حدیث ہی کو پیش کرتے ہیں اسلئے ان کا جہل کافر کے جہل سے کمتر ہوگا۔ اور یہ دونوں قسم کے حضرات چونکہ مسلمان ہی ہیں یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے مسلمان ہونے کے مدعی ہیں اسلئے ہم پر یہ بات لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور دلائل شرعیہ کے ذریعہ الزام عائد کر کے ان پر احکام شرع کو لازم کریں۔ کیونکہ جب یہ لوگ مدعی اسلام ہیں اور اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں تو ان سے مناظرہ کرنا اور دلائل کے ذریعہ احکام لازم کرنا ہمارے لئے ممکن ہوگا اور جب ہم پر مناظرہ کرنا اور حجت شرعی کے ذریعہ الزام عائد کرنا لازم ہے تو ہم ان کی فاسد تاویلات قبول نہ کریں گے۔ اس کے برخلاف کافر کہ وہ اسلام کے حق ہونے ہی کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے لہذا اس پر دلائل شرعیہ کے ذریعہ احکام لازم کرنا کیسے ممکن ہوگا۔

" فلم نعمل بتاویلہ الفاسد " پر متفرع کرتے ہوئے مصنف حسامی نے کہا ہے کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے حلال سمجھ کر کسی کو قتل کر دیا یا اس کے مال کو تلف کر دیا اور تاویل یہ کی کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے اور گناہ کا مرتکب کافر ہے اور کافر کا قتل کرنا اور اس کے مال کو تلف کرنا حلال ہے لہذا اس شخص کا قتل کیا جانا اور اس کے مال کا تلف کیا جانا بھی حلال ہوگا۔ پس یہ تاویل چونکہ فاسد ہے اس لئے ہم نہ اسکو قبول کریں گے اور نہ اس پر عمل کریں گے چنانچہ اس تاویل کی وجہ سے باغی کے حق میں نہ اس کے قتل کی اباحت کا حکم دیں گے اور نہ اس کے مال کو تلف کرنے کی اباحت کا حکم دیں گے۔ بلکہ باغی کی حمایت کے لئے اگر لشکری قوت نہ ہو تو اس پر ضمان واجب کریں گے۔ اور اگر لشکری قوت موجود ہو تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ وجوب احکام کے لئے دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے یا تو مکلف کی طرف سے التزام ہو یا دلیل کے ذریعہ اس پر الزام ہو اور یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں۔ التزام کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور چونکہ اس کے پاس لشکری قوت موجود ہے اسلئے دلیل کے ذریعہ الزام بھی ممکن نہیں ہے اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو اس کی تاویل فاسد کو قبول کرنا واجب ہوگا چنانچہ بغاوت سے توبہ کے بعد نہ اس سے ضمان نفس وصول کیا جائے گا اور نہ

نہ ضمان مال۔ جیسا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد اہل عرب سے ان دونوں چیزوں کو وصول نہیں کیا جاتا ہے۔ لشکری قوت نہ ہونے کی صورت میں جس طرح باغی پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اس پر وہ تمام احکام لازم ہوں گے جو مسلمانوں پر لازم ہوتے ہیں اسلئے کہ باغی مسلمان ہے یا اسلام کا مدعی ہے اور اس پر دلیل کے ذریعہ ولایت الزام بھی باقی ہے لہٰذا اس پر اسلام کے جملہ احکام لازم کئے جائیں گے۔

وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْ عَمِلَ بِغَرِيْبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ ۔ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ الْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَالْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ ـ

ترجمہ اور ایسے ہی علماء شریعت میں سے اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی ہو یا کتاب یا سنت مشہورہ کے خلاف حدیث غریب پر عمل کیا ہو مردود و باطل ہے بالکل عذر نہیں ہے جیسے امہات اولاد کی بیع اور متروک التسمیۃ عامد کے حلال ہونے کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتویٰ اور ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینے کا فتویٰ۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ صاحب ہویٰ اور باغی کے جہل کی طرح اس شخص کا جہل بھی مردود اور ناقابل عذر ہے جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ یا حدیث مشہورہ کی مخالفت کی اور قیاس پر اعتماد کیا یا کتاب اور سنت مشہورہ کے برخلاف حدیث غریب پر عمل کیا مثلاً داؤد اصفہانی اور اصحاب ظواہر میں سے ان کے متبعین ام ولد کی بیع کے جواز کے قائل ہیں اور عامۃ العلماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ اصحاب ظواہر ابوداؤد کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، عن جابر قال بعنا امہات الاولاد علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر " الحدیث۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد رسالت اور عہد صدیق میں امہات اولاد کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہے۔ لیکن احادیث مشہورہ اس کے عدم جواز پر دلالت کرتی ہیں مثلاً ابن عباس رض رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا " اذا ولدت امۃ الرجل منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ اوبعدہ (دارمی) جب کسی آدمی کی باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے " اعتقہا ولدہا " اس کے بچہ نے اسکو آزاد کردیا یعنی آزادی کا مستحق بنادیا۔ ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوگیا کہ ام ولد آزادی کی مستحق ہے۔ یعنی آقا کے مرنے کے بعد اس کا آزاد ہونا یقینی ہے اور آزاد کی بیع ناجائز ہے۔ لہٰذا ام ولد کی

بیع ناجائز ہوگی اور عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے " قال ایما ولیدۃ ولدت ابن سیدہا فانہ لا یبیعہا ولا یہبہا ولا یورثہا و ہو یستمتع منہا فاذا مات فہی حرۃ " (موطا امام مالکؒ) اگر باندی نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا تو مولیٰ نہ اس کو فروخت کریگا نہ ہبہ کریگا اور نہ اس میں میراث جاری ہوگی ہاں مولیٰ اس سے جماع کرسکتا ہے جب مولیٰ مرجائے گا تو وہ باندی یعنی ام ولد آزاد ہوجائے گی۔ اس حدیث سے بھی ام ولد کی بیع کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے اور رہی حدیث جابرؓ تو وہ منسوخ ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ موجود ہیں " فلما کان عمر نہانا عنہ فانتہینا (ابوداؤد) جابر کہتے ہیں کہ جب عمر نے ہم لوگوں کو ام ولد کی بیع سے منع کیا تو ہم لوگ اس سے رک گئے یہ الفاظ بصراحت اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اکثر لوگوں کو حدیث جابر کے منسوخ ہونے کی خبر نہیں پہنچی تھی۔ جب عمر کا زمانہ آیا اور لوگ بکثرت ام ولد کی خرید و فروخت کرنے لگے تو عمر نے لوگوں کو باخبر کیا کہ ام ولد کی بیع کے جواز پر دلالت کرنے والی حدیث منسوخ ہے۔ اس کے بعد لوگوں نے ام ولد کی خرید و فروخت کا سلسلہ بند کیا اور کسی نے عمر کی مخالفت نہیں کی گویا عدم جواز پر اجماع منعقد ہوگیا۔ الحاصل ام ولد کی بیع کے جواز کا قول احادیث مشہورہ کے بھی خلاف ہے اور اجماع کے بھی خلاف ہے لہذا یہ قول مردود اور باطل ہوگا۔ اسی طرح حضرت امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے کہ متروک التسمیہ عامدًا کا کھانا حلال ہے اور حدیث اور قیاس سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ " تسمیۃ اللہ فی قلب کل مومن " ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام موجود ہے اور جب دل میں اللہ کا نام موجود ہے تو زبان سے کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا بالاتفاق حلال ہے لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے ہم متروک التسمیہ عامدًا کو بھی حلال قرار دیتے ہیں لیکن یہ قول چونکہ کتاب اللہ " ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق " کے مخالف ہے اس لئے یہ قول بھی مردود اور باطل ہوگا۔ اسی طرح قسامت کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص کا وجوب اور اولیاء مقتول کو پہلے قسم کھلانا سنت مشہورہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود اور باطل ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا اور اس کے قاتل کا علم نہ ہوسکا تو احناف کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ مقتول کا ولی محلہ کے پچاس آدمیوں کا انتخاب کرکے ان سے یہ قسم لے گا کہ واللہ ہم نے نہ اس کو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں۔ اگر انھوں نے یہ قسم کھالی تو اب اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو قید کیا جائے گا اور اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ قسم نہ کھالے اور اس صورت میں کسی بھی حال میں قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور امام مالک، امام احمد اور امام شافعی رحمہ نے اپنے قول قدیم کے اعتبار سے فرمایا ہے کہ اگر مقتول اور اہل محلہ کے درمیان عداوت ظاہر ہو یا ایسا کوئی قرینہ ہو جس سے مدعی کا صادق ہونا ظاہر ہو تو مقتول کے ولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان میں سے قاتل کو متعین کرے۔ پھر ولی مقتول پچاس بار قسم کھاکر کہے گا کہ اس نے مقتول کو عمدًا قتل کیا ہے جب ولی پچاس بار قسم کھالے گا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور اگر اولیاء مقتول نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اب اہل محلہ سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھاگئے کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہم کو قاتل کا علم ہے

تو وہ بری ہو جائیں گے نہ ان پر دیت واجب ہوگی اور نہ قصاص، اور اگر انھوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو ان پر دیت واجب کر دی جائے گی امام مالکؒ وغیرہ واقعہ خیبر سے استدلال کرتے ہیں۔ واقعہ خیبر یہ ہے کہ محیصہ بن مسعود بن زید نے خیبر کے کسی گڑھے میں عبد اللہ بن زید بن سہل کو مقتول پاکر دفن کر دیا۔ پھر وہاں سے آکر خود، اور ان کے بھائی حویصہ بن مسعود بن زید اور مقتول کے بھائی عبد الرحمن بن سہل نے دربار رسالت میں۔ عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا آپ نے فرمایا، "اتحلفون و تستحقون دم صاحبکم ۔ کیا تم لوگ (یعنی مقتول کے اولیاء) پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے۔ یہ سنکر انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیوں کر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اچھا تو خیبر کے یہود پچاس قسمیں کھاکر اس الزام سے بری ہو جائیں گے۔ انھوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں اور ہم غیر مسلموں کی قسمیں کیونکر قبول کریں پس رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیت المال سے ایک سو اونٹ فدیہ دیکر روانہ کیا (صحاح ستہ) ملاحظہ فرمائیے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اولیاء مقتول سے قسم کا مطالبہ کیا ہے اور جہاں مقتول پایا گیا ہے وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم کا مطالبہ نہیں فرمایا پس پہلے اولیاء مقتول سے قسم کا لیا جانا ثابت ہو گیا اور آپ کا یہ فرمانا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے اور اپنے عزیز کے خون کے مستحق ہو گے، اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اولیاء مقتول قسم کھائیں تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں استحقاق دم سے قصاص کا مستحق ہونا ہی مفہوم ہے۔ احناف کا مستدل یہ حدیث ہے کہ ایک شخص نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ میں نے اپنے بھائی کو بنو فلاں میں مقتول پایا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بنو فلاں کے بوڑھے بزرگوں میں سے پچاس مردوں کا انتخاب کر، تاکہ وہ یہ قسم کھائیں کہ بخدا نہ ہم نے اسکو قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں اس شخص نے کہا کیا میرے بھائی کے قتل کو ثابت کرنے کے لئے قسم کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں اور تیرے لئے ایک سو اونٹ ہیں۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم اولاً ان لوگوں سے لی جائے گی جن کے محلہ میں مقتول پایا گیا ہے اور اولیاء مقتول کے لئے دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وداعہ قبیلہ میں مقتول کے پائے جانے کی صورت میں وداعہ کے لوگوں پر قسم اور دیت دونوں کا فیصلہ کیا وداعہ کے لوگوں نے کہا کہ نہ تو ہماری قسمیں ہمارے اموال سے مدافعت کر سکیں اور نہ ہمارے اموال ہماری قسموں سے مدافعت کر سکے یعنی اگر قسم واجب ہے تو دیت واجب نہ کی جاتی اور اگر دیت واجب ہے تو قسم واجب نہ کی جاتی حضرت عمرؓ نے کہا کہ تم نے اپنی قسموں کے ذریعے تو اپنی جانوں کو محفوظ کر لیا۔ یعنی قسم کا نتیجہ تو یہ ہے کہ تم پر قصاص واجب نہیں کیا گیا اور میں دیت کا ضمان اسلئے واجب کرتا ہوں کہ مقتول تمہارے محلہ میں پایا گیا۔ حضرت عمر کے اس فیصلہ سے ثابت ہوا کہ مقتول جہاں پایا جائے گا وہاں کے لوگوں سے اولاً قسم بھی لی جائے گی اور ان پر دیت بھی واجب ہوگی اور قصاص واجب نہ ہوگا۔ اور یہ فیصلہ چونکہ صحابہ کی موجودگی میں دیا گیا اور کسی صحابی نے حضرت عمر کے اس فیصلہ پر نکیر نہیں کی اسلئے عمرؓ کا یہ فیصلہ اجماع کے قائم مقام ہوگا۔ الحاصل اس مسئلہ میں امام مالکؒ وغیرہ کا مذہب چونکہ

حدیث مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہے اسلئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔ اسی طرح امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ مدعی کے پاس اگر ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر اس کے حق میں فیصلہ دیا جا سکتا ہے یعنی ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی اجازت ہے اور دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے جیسا کہ مسلم کی روایت سے ثابت ہے لیکن احناف اس کی اجازت نہیں دیتے اور دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ کے مخالف ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، "واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامراتان" یعنی گواہ دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور حدیث مشہورہ "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" کے بھی خلاف ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مدعی صرف گواہ پیش کریگا اور منکر اور مدعیٰ علیہ صرف قسم کھائے گا یعنی گواہ اور قسم دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال اس مسئلہ میں بھی امام شافعی رح کا مذہب چونکہ کتاب اللہ اور حدیث مشہور کے خلاف ہے اس لئے ان کا یہ مذہب مردود ہوگا۔

(فوائد) اس جگہ یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رح جیسے عظیم المرتبت علماء حقہ کے مذاہب کے بارے میں مردود اور باطل جیسے گھٹیا الفاظ سلف کے ذکر کردہ ہیں جنکو خادم نے دوران تشریح نقل کیا ہے ورنہ مجھ جیسے فقید العلم اور روسیاہ کو یہ جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان ائمہ عظام کے اجتہاد کو مبنی بر جہالت بتائے اور ان کے مذاہب کو مردود و باطل قرار دے البتہ وہ اسلاف جو ان حضرات کے ہم مرتبہ ہیں ان کو یہ حق حاصل ہو سکتا ہے۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلُحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْ فِيْ مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّ الْحِجَامَةَ اَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهُ جَهْلٌ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهُ جَهْلٌ فِيْ مَوْضِعِ الْاِشْتِبَاهِ

ترجمہ اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اجتہاد صحیح کی جگہ میں یا موضع شبہ میں جہل ہے جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا ہے تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اسلئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو اس پر حد لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ موضع اشتباہ میں جہل ہے۔

تشریح جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو ایسے شبہ کی صلاحیت رکھتا ہے جو شبہ حدود و کفارات کو دفع کرنے والا ہے۔ پھر اس جہل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ جہل اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو یعنی وہ جگہ مجتہدین کے اجتہاد کا موقع ہو منصوص علیہ نہ ہو البتہ وہ اجتہاد کتاب وسنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو پس ایسی جگہ میں

جہل عذر شمار ہوگا اسلئے کہ وہ کتاب سنت اور اجماع کے خلاف نہیں ہے ہاں اگر وہ جگہ منصوص علیہ ہوتی تو اس کا جہل عذر شمار نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس شخص نے نص تلاش کرنے میں کوتاہی کی ہے۔ دوم یہ کہ وہ جہل موضع اشتباہ میں ہو یعنی وہ جہل ایسی جگہ میں ہو جس میں اجتہاد نہ پایا جائے لیکن موضع اشتباہ ہو پس اس صورت میں بھی یہ جہل عذر شمار ہوگا کیونکہ یہ مقام خفاء اور اشتباہ کا مقام ہے اور خفاء اور اشتباہ کے مقام میں جہل کا عذر ہونا اور جاہل کو معذور قرار دینا درست ہے لہٰذا اس جگہ بھی جہل عذر ہوگا۔ قسم اول یعنی اجتہاد صحیح کی جگہ میں جہل کے عذر ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک روزے دار نے رمضان کے دن میں پچھنا لگوایا پس اس نے یہ خیال کیا کہ پچھنا لگوانے کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ گیا چنانچہ اس نے اس کے بعد عمداً کچھ کھا پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ بلکہ صرف اس روزے کی قضاء لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ مقام اجتہاد صحیح کا مقام ہے یعنی یہاں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ امام اوزاعی رح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افطر الحاجم والمحجوم کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم قرار دیتے ہیں۔ پس اس شخص کا امام اوزاعی کے مذہب اور حدیث رسول ﷺ کی وجہ سے حجامت کو مفسد صوم سمجھنا اور صحیح حکم یعنی عدم فساد صوم سے جاہل رہنا عذر ہوگا۔ پس اس جہل سے چونکہ روزے کے فاسد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اسلئے حجامت کے بعد عمداً افطار کرنے کے باوجود اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ صرف اس روزے کی قضا واجب ہوگی۔

اس سلسلہ میں ہماری دلیل امام بخاری رح کی روایت کردہ حدیث ہے: "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم واحتجم وھو صائم" یعنی سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم بحالت احرام بھی پچھنا لگواتے تھے اور بحالت صوم بھی پچھنا لگواتے تھے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر حجامت مفسد صوم ہوتی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم روزے کی حالت میں یہ عمل ہرگز نہ کرتے۔ اور افطر الحاجم والمحجوم کا مطلب یہ ہے کہ اگر حاجم نے محجوم کے منہ میں کوئی چیز ڈالدی تو محجوم کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ راوی یہ سمجھا کہ حجامت مفطر صوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مفطر صوم منہ کے اندر کسی چیز کا ڈالنا ہے۔

دوسری قسم یعنی موضع اشتباہ میں جہل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے باپ کی باندی کے ساتھ یہ سمجھ کر زنا کیا کہ یہ باندی اس کے لئے حلال ہے تو اس زانی پر حد زنا واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے اسلئے کہ والد اور اولاد کے درمیان املاک بھی متصل ہیں کہ باپ اولاد کی املاک کو اپنی املاک تصور کرتا ہے اور اولاد باپ کی املاک کو اپنی املاک خیال کرتی ہے۔ اور ان کے درمیان منافع بھی دائر ہیں کہ ایک دوسرے کی املاک سے بلا تکلف نفع اٹھا لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہے اور ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو بیٹے پر یہ بات مشتبہ ہوگی کہ جو چیز اصل (باپ) کے لئے حلال ہے وہ چیز اس کے جزء (بیٹے) کے لئے بھی حلال ہوگی جیسے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے مال سے نفع اٹھانا جائز ہے۔ اور شبہ حدود کو ساقط کر دیتا ہے لہٰذا یہاں بھی بیٹے پر حد واجب نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس نے حرام سمجھ کر زنا کیا تو پھر اس پر بالیقین حد واجب ہوگی کیونکہ اس صورت میں شبہ جو حد ساقط کرتا ہے۔ نہیں پایا گیا۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلُحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي الشَّرَائِعِ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخَفَاءِ الدَّلِيلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَاذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْإِنْكَاحِ وَالْأَمَةِ الْمَنْكُوحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوغِ عَلٰى مَا عُرِفَ

ترجمہ اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہوگیا تو یہ اس کے لئے احکام فرع کے سلسلے میں عذر ہوگا۔ اسلئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اور ایسے ہی وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں اور شفیع کی جہالت ہے بیع کے بارے میں اور مولیٰ کی جہالت ہے غلام کی جنایت کے بارے میں اور باکرہ کی جہالت ہے نکاح کرا دینے کے بارے میں اور منکوحہ باندی کی جہالت ہے خیار عتق کے بارے میں۔ برخلاف خیار بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح جہل کی چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نوع ثالث اور نوع رابع دونوں کے اندر اگرچہ جہل عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن نوع ثالث کے اندر جہل دلیل پر مبنی ہوتا ہے اور نوع رابع کے اندر دلیل پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ نوع رابع کی مثال مثلاً ایک شخص دارالحرب میں مسلمان ہوا اور دارالاسلام کی طرف ہجرت نہ کرسکا تو احکام شرع کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوا اور یہ شخص اپنے جہل کی وجہ سے معذور شمار ہوگا چنانچہ اسلام قبول کرنیکے بعد اگر یہ شخص ایک مدت تک دارالحرب میں رہا اور اس نے احکام شرع (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ) کے وجوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے ان احکام کو ادا نہ کیا نہ نماز پڑھی، نہ روزے رکھے تو اس پر ان کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ خطاب شرع نہ تو اسکی طرف حقیقۃً پہنچا اور نہ تقدیراً پہنچا حقیقۃً تو اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں اسکو کسی نے تبلیغ نہیں کی اور تقدیراً اسلئے نہیں پہنچا کہ دارالحرب میں احکام اسلام کی کوئی شہرت نہیں ہوتی کہ شہرت کی وجہ سے اسکو یہ احکام پہونچ جاتے۔ بہرحال جب اسکو خطاب شرع نہ حقیقۃً پہنچا اور نہ تقدیراً تو خطاب کے سلسلے میں اس کا جہل عذر ہوگا اور اس جہل کی وجہ سے اسے کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا اسی کو مصنف حسامی نے یوں کہا ہے کہ اس شخص پر دلیل یعنی خطاب مخفی ہے لہٰذا احکام شرع ادا نہ کرنا اس کی طرف سے کوتاہی شمار نہ ہوگی اور جب اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے تو اس پر مؤاخذہ بھی نہ ہوگا۔ اسی طرح وکیل اور عبد ماذون کا اذن اور اس کی ضد سے جاہل ہونا عذر ہوگا۔ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو خرید و فروخت کا وکیل کیا لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا۔ اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی مگر غلام کو اس کا علم نہیں ہوا تو ان کا عدم علم اور جہل عذر

ہوگا یعنی اطلاع ملنے سے پہلے اگر انھوں نے کوئی تصرف کیا تو ان کا تصرف مؤکل اور مولیٰ پر نافذ نہ ہوگا عبارت میں اطلاق سے مراد یہی اذن ہے یعنی وکیل کرنا اور تجارت کی اجازت دینا۔ اور اسی طرح اگر مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا مگر اس کو عزل کا حکم نہیں ہوا اور مولیٰ نے غلام کو مجبور کر دیا مگر اس کو حجر کا علم نہیں ہوا تو ان دونوں کا عدم علم اور جہل بھی عذر ہوگا حتیٰ کہ علم سے پہلے نہ عزل ثابت ہوگا اور نہ حجر ثابت ہوگا چنانچہ اگر اطلاع ملنے سے پہلے انھوں نے کوئی تصرف کر ڈالا تو وہ تصرف مولیٰ اور مؤکل پر نافذ ہوگا نہ کہ خود ان پر۔ یہاں ضد سے مراد یہی عزل اور حجر ہے۔ اسی طرح شفیع کا جہل بالبیع عذر ہے یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک اس کا علم نہیں ہوا تو علم ہونے کے بعد شفیع کیلئے حقِ شفعہ ثابت ہوگا اور ایک مدت تک جاہل رہنے کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ جہل عذر ہے اور اسی طرح مولیٰ کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر غلام نے جنایت کی اور مولیٰ کو اس کا علم نہیں ہوا اور بغیر علم کے مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا اس کو فروخت کر دیا تو مولیٰ کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ مولیٰ نے غلام آزاد کرکے یا فروخت کرکے فدیہ دینا منظور کر لیا ہے بلکہ غلام کی قیمت اور ارش (دیت) میں سے جو کم ہوگا مولیٰ پر وہ واجب ہوگا۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا اپنے نکاح سے جہل عذر ہوگا یعنی اگر کسی باکرہ بالغہ کا اس کے باپ نے بغیر کفو کے نکاح کر دیا اور باکرہ بالغہ کو اس کا علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت نکاح پر راضی ہونا شمار نہ ہوگا بلکہ علم کے بعد اسکو نکاح فسخ کر دینے کا پورا پورا اختیار ہوگا۔ اسی طرح منکوحہ باندی کا مسئلہ خیارِ عتق سے جہل عذر ہے صورت یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا اور پھر اسکو آزاد کر دیا تو باندی کو شرعًا خیارِ عتق حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار ہوتا ہے کہ آزادی کے بعد وہ اپنا نکاح باقی رکھے یا ختم کر دے لیکن اگر منکوحہ باندی کو یہ تو علم ہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے مگر یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ منکوحہ باندی کو خیارِ عتق بھی حاصل ہوتا ہے پس منکوحہ باندی کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا اور جاہل ہونا عذر شمار ہوگا۔ چنانچہ آزادی کے بعد اور اس مسئلہ کے علم سے پہلے باندی کا سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگا بلکہ اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اسکو اختیار ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے صغیرہ کا نکاح کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا کہ تجھ کو خیارِ بلوغ حاصل ہے اور خیارِ بلوغ کے تحت نکاح فسخ کر دینے کا اختیار ہے تو اس لڑکی کا یہ جہل عذر شمار نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بالغ ہونے کے بعد اس نے سکوت اختیار کیا تو یہ نکاح لازم ہو جائے گا اور اس مسئلہ کے معلوم ہونے کے بعد اسکو خیارِ بلوغ حاصل نہ ہوگا اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ مجھکو یہ مسئلہ معلوم نہیں تھا اب معلوم ہوا ہے لہٰذا اب خیار حاصل ہونا چاہیئے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی تو چونکہ ہمیشہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اسلئے احکام شرع سیکھنے کی اسکو فرصت نہیں مل سکتی ہے لہٰذا اس کے حق میں جہل عذر ہوگا اور آزاد کے لئے دارالاسلام میں احکام سیکھنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے لہٰذا آزاد کا جہل عذر نہ ہوگا بلکہ قابل مؤاخذہ ہوگا۔

وَأَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى" فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا إِلَّا الرِّدَّةَ اِسْتِحْسَانًا وَالْإِقْرَارُ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّ السُّكْرَ أَنْ لَا يَكَادُ يَثْبُتُ عَلٰى شَيْءٍ فَأُقِيْمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَيَعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ

ترجمہ اور بہر حال نشہ تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک نشہ بطریق مباح جیسے دوا کا پینا اور مُکرَہ اور مضطر کا شراب پینا اور یہ اغماء کے مرتبہ میں ہے اور ایک نشہ بطریق حرام اور یہ خطاب کے منافی نہیں ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایہا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکارٰی"۔ پس سکر اہلیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کریگا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے ردت کے استحساناً اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو خالصۃً اللہ کے لئے ہیں اسلئے کہ نشہ میں مبتلا آدمی کسی چیز پر ثابت نہیں رہیگا پس سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا اور وہ عمل کریگا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہو۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے دوسرا عارضہ سکر (نشہ) ہے۔ سکر کی تعریف میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو انسان کو خوشی اور نشاط کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے اور بغیر کسی بیماری کے اعضاء میں فتور واقع کردیتی ہے اور بعض نے کہا کہ سکر ایسے سرور کا نام ہے جو انسان کی عقل پر غالب آجائے مگر عقل کو زائل نہ کرے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سکر ایسی حالت کا نام ہے جو انسان کو عارض ہوتی ہے اس کے دماغ کے امتلاء کی وجہ سے اور وہ امتلاء ان بخارات کی وجہ سے ہوتا ہے جو بخارات اس کے دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ پس اس حالت کے ساتھ انسان کی وہ عقل ممیز معطل ہوجاتی ہے جس کے ذریعہ انسان اچھے اور برے امور کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ سکر تو بالاتفاق حرام ہے مگر جس طریق کی وجہ سے سکر پیدا ہوتا ہے وہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی ممنوع اور حرام ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ سکر جو بطریق مباح ہو جیسے دوا کے پینے کے نتیجے میں حاصل شدہ سکر اور مکرہ کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ شراب پیو ورنہ تیرا ہاتھ کاٹ دونگا یا تجھ کو قتل کردونگا اس نے شراب پی لی یا مضطر کا شراب پینا مثلاً ایک آدمی پیاس کی وجہ سے شراب پینے پر مجبور ہوگیا اور اس نے شراب پی لی ان تینوں صورتوں میں نشہ بطریق مباح پیدا ہوا ہے اور سکر کی یہ قسم اغماء اور بے ہوشی کے مرتبہ میں ہے حتی کہ اس کی طلاق، عتاق اور دوسرے تصرفات صحیح نہ ہوں گے جیسا کہ بے ہوشی کے عالم میں مذکورہ تصرفات صحیح نہیں ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ ہے جو ممنوع طریقے پر حاصل ہوتی ہے۔ جیسے حالت اختیار میں شراب کے پینے سے حاصل شدہ نشہ۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سکر کی یہ دوسری قسم بالاجماع خطاب کے منافی نہیں ہے یعنی سکر کے

باوجود خطاب صحیح ہے اور دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے نشہ میں مبتلا مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے" یاایہا الذین آمنوا لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکاریٰ حتیٰ تعلموا ما تقولون "۔ اگر یہ خطاب حالت سکر میں ہے تب تو سکر کا منافی خطاب نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں ہے تب بھی سکر خطاب کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے صاحی (ہوش کے زمانے میں) سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب تو نشہ میں مبتلا ہو تو نماز کے قریب مت جانا ۔ اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو باری تعالیٰ کا یہ خطاب درست نہ ہوتا ۔ جیساکہ عاقل آدمی سے یہ خطاب کہ " جب تو مجنون ہوگا تو یہ کام مت کرنا " درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خطاب کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو حالت منافی خطاب ہے پس اگر سکر منافی خطاب ہوتا تو جنون کی طرح اس کی طرف بھی نسبت کرکے خطاب کرنا درست نہ ہوتا ۔ بہرحال سکر جب خطاب کے منافی نہیں ہے تو وہ اہلیت کو بھی باطل نہیں کریگا کیونکہ شرع کا خطاب اہلیت ہی پر مبنی ہے اور جب سکر کی وجہ سے اہلیت باطل نہیں ہوتی تو سکر میں مبتلا آدمی پر شریعت کے تمام احکام نماز روزہ وغیرہ لازم ہوں گے ۔ اور اس کے تمام تصرفات طلاق ، عتاق ، بیع ، شراء وغیرہ نافذ ہوں گے ہاں اس کا مرتد ہونا استحساناً نافذ نہ ہوگا اور ان حدود کا اقرار نافذ نہ ہوگا جو حدود خالصۃً اللہ تعالیٰ کا حق ہیں ۔ چنانچہ نشہ کی حالت میں اگر کوئی شخص مرتد ہوگیا اور اس نے زبان سے کلمہ کفر کہہ لیا تو استحساناً اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا ۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ ردت ، قصد پر مبنی ہے یعنی بغیر قصد کے ردت متحقق نہیں ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ردت اور کفر اعتقاد کے بدلے میں متحقق ہوتا ہے اور اعتقاد بغیر قصد کے نہ مرتفع ہوتا ہے اور نہ ثابت ہوتا ہے لہذا ردت (کفر) بھی بغیر قصد کے متحقق نہ ہوگی اور سکران کے اندر قصد موجود نہیں ہوتا لہذا اس کی ردت اور کفر بھی متحقق نہ ہوگا ۔ اور رہا احکام کا مخاطب اور مکلف ہونا تو قصد نہ ہونے کے باوجود وہ زجراً مکلف اور مخاطب کیا گیا ہے ۔ اور وہ حدود جو خالصۃً اللہ کا حق ہیں بحالت نشہ ان کا اقرار بھی صحیح نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے سکر کی حالت میں شرب خمر یا زنا یا سرقہ کا اقرار کیا تو اس پر حد شرب خمر ، حد زنا اور حد سرقہ جاری نہ ہوگی کیونکہ حد اس وقت واجب ہوگی جب نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت ہوتی ہو ۔ حالانکہ نشہ میں مبتلا آدمی کے اقرار پر کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی ہے ۔ پس سکر رجوع کے قائم مقام ہوگا اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاط حد میں مؤثر اور عامل ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ سکران نے حد کا اقرار کیا تھا مگر پھر اس سے رجوع کرلیا ہے اور رجوع کی وجہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے لہذا سکران کے اقرار کرنے کی وجہ سے بسبب رجوع کے حد واجب نہ ہوگی بلکہ ساقط ہوجائیگی اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکر اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے اسقاط حد کے سلسلہ میں مؤثر اور عامل ہوگا ہاں اگر سکران نے اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کیا مثلاً حد قذف یا قصاص کا تو اس کو ساقط کرنے میں سکر مؤثر نہ ہوگا بلکہ اس پر حد اور قصاص جاری ہوگا ۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهُ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُّرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فَلَا يُنَافِي الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًا لٰكِنَّهُ يُنَافِي اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ

وَالرِّضَاءِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنْ اِتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ كَخِيَارِ الْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَا نَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَاهُ جَازَ لٰكِنْ عِنْدَ اَبِي حَنِيْفَةَ رح يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ

ترجمہ اور بہر حال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے اور وہ یہ ہے کہ شے سے اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے پس ہزل مباشرت پر رضا کے منافی نہیں ہے اسی وجہ سے ہازلاً مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو کافر قرار دیا جائے گا۔ لیکن وہ اختیار حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے۔ بیع کے اندر شرط خیار کے مرتبہ میں لہذا ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ۔ پس جب دونوں نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی ملک واجب کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہو جیسے عاقدین کا ایک ساتھ خیار اور جیسے ان دونوں کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے اس کی ایک ساتھ اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے تیسرا عارضہ ہزل ہے۔ ہزل، جِدّ کی ضد ہے اس کے لغوی معنی لعب اور عبث کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں ہزل کہتے ہیں لفظ سے اس کے غیر معنی موضوع لہ مراد لئے جائیں مگر چونکہ ہزل کی یہ تعریف مجاز پر بھی صادق آتی ہے اسلئے ہزل کی عمدہ تعریف یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اور نہ معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں بلکہ اس سے مذاق اور تمسخر مقصود ہو۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ ہزل کلام کے استعمال اور تکلم میں رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی تکلم اور استعمال الفاظ میں ہازل کی پوری رضاء ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی خوشی اور اختیار ہی سے الفاظ بولتا ہے گو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور نہ اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ پس ہزل چونکہ الفاظ کے استعمال اور تکلم پر رضاء کے منافی نہیں ہے یعنی ہازل اپنے اختیار اور رضاء ہی سے الفاظ کا تکلم کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے بصورت ہزل کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو وہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے دین حق کا استخفاف کیا ہے اور اپنے اختیار اور رضاء سے کلمہ کفر زبان سے نکالا ہے اور دین حق کا استخفاف اور اختیار و رضا سے کلمۂ کفر زبان سے کہنا چونکہ کفر اور مرتد ہونا ہے اسلئے یہ شخص مرتد ہو جائے گا اور اس کو کافر قرار دیدیا جائے گا۔ البتہ ہزل کلام کے حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے کے منافی ہے کیونکہ ہازل نہ تو حکم کا ارادہ کرتا ہے اور نہ حکم کے لئے کلام استعمال کرتا ہے بلکہ اس کے خلاف کا ارادہ کرتا ہے اسلئے ہازل نہ تو اس حکم کو اختیار کرنے والا ہوگا اور نہ اس پر راضی ہونے والا ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بیع کے اندر شرط خیار کہ جسطرح شرط خیار حکم بیع (ثبوت ملک)

پر تو رضا کو معدوم کر دیتا ہے لیکن نفس بیع پر رضا کو معدوم نہیں کرتا ہے یعنی شرطِ خیار کی صورت میں من لہ الخیار حکمِ بیع پر تو راضی نہیں ہوتا ہے لیکن نفسِ بیع کے انعقاد پر راضی ہوتا ہے۔ اسی طرح ہازل الفاظ کے استعمال پر تو راضی ہوتا ہے لیکن ان الفاظ کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے بہرحال جب یہ بات ہے تو ہزل کی وجہ سے وہ احکام ثابت نہیں ہوں گے جو رضا اور اختیار پر موقوف ہوتے ہیں لیکن جو چیز رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہوتی ہے وہ ہزل کیوجہ سے ثابت ہوجائے گی۔

الغرض جب ہزل تمام تصرفات میں شرط خیار کے مرتبہ میں ہے تو ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض اور فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ لیکن وہ امور جو نقض اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں جیسے طلاق اور عتاق ان میں ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہر وہ حکم جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف ہے وہ حکم ہزل سے ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل اسکو فسخ کرنے میں مؤثر ہوگا مثلاً اگر بصورتِ ہزل بیع منعقد کی یا اجارہ منعقد کیا تو ان کا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ ہزل کی وجہ سے نفس بیع اور نفس اجارہ فسخ ہوجائے گا۔ اور اگر حکم ایسا ہے جس کا ثبوت رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو یہ حکم ہزل سے ثابت ہوجائے گا اور ہزل اس کے اسقاط اور نقض میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کی وجہ سے طلاق اور عتاق فسخ نہیں ہوں گے۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ جب عاقدین نے اصل بیع کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کر لیا یعنی بائع اور مشتری دونوں نے تنہائی میں اس بات پر اتفاق کر لیا کہ لوگوں کے سامنے بیع کا تصرف ظاہر کریں گے اور حقیقت میں باہم کوئی بیع نہیں ہوگی۔ اب اگر یہ دونوں لوگوں کی موجودگی میں اسی طے شدہ بات کے تحت عقد بیع کریں پھر وہ لوگ منتشر ہوجائیں اور یہ دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ سابقہ طے شدہ مذاق ہی پر عقد بیع انجام دیا ہے تو یہ بیع فاسد ہوکر منعقد ہوگی یعنی سبب پر راضی ہونے کی وجہ سے بیع منعقد ہوجائے گی مگر چونکہ حکم یعنی ثبوتِ ملک پر راضی نہیں ہے اسلئے ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہوگیا ہو یعنی جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہوچکا ہو کیونکہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے حکم بیع (ملک) ثابت ہونے کے بارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی ہے حتی کہ مبیع اگر غلام ہو اور مشتری قبضہ کرنے کے بعد اسکو آزاد کردے تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہ ہوگا۔ جیسا کہ بائع اور مشتری دونوں کو اگر خیار حاصل ہو تو یہ خیار ثبوت ملک کے لئے مانع ہے یعنی اس خیار کے ساتھ ملک ثابت نہیں ہوگی اگرچہ جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہوچکا ہو۔ پس جب بائع اور مشتری دونوں کے لئے خیار ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہے اگرچہ عقد صحیح ہے تو ہزل جس کے ہوتے ہوئے عقد فاسد ہوتا ہے بدرجۂ اولیٰ ثبوتِ ملک کے لئے مانع ہوگا اور عاقدین کا ہزل پر اتفاق کرنا ایسا ہے جیسا کہ دونوں نے اپنے لئے مدت غیر معینہ کے لئے خیار کی شرط لگادی ہو کیونکہ جسطرح خیارِ مؤبد کی صورت میں بیع فاسد ہے اور ملک ثابت نہیں ہوتی ہے اسی طرح ہزل پر اتفاق کی صورت میں بھی بیع فاسد ہوگی اور ملک ثابت نہیں ہوگی۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل بیع کے سلسلہ میں ہزل پر اتفاق کرنے کی صورت میں بیع فاسد ہوکر منعقد

ہوتی ہے۔ لہذا ان دونوں میں جو بھی بیع کو ختم کرے گا بیع ختم ہوجائے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ولایت نقض حاصل ہے اور اگر دونوں نے ایک ساتھ بیع کو جائز قرار دیا تو بیع جائز ہوجائے گی لیکن اگر ایک نے اجازت دی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ اس کا جواز دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا اس مسئلہ کو چونکہ خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت امام صاحبؒ کے نزدیک تین دن ہے۔ اسلئے امام صاحب رحؒ کے نزدیک اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا یعنی اگر دونوں عاقدین نے تین دن کے اندر اندر بیع کو جائز کردیا تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اسلئے ان کے نزدیک وقت اجازت بھی تین دن کے ساتھ مقدر نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک تین دن کے بعد بھی اجازت دینا درست ہوگا۔

وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِأَلْفَيْ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى الْبَيْعِ بِمِائَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِي الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَبِمِائَةِ دِيْنَارٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِيْ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِيْ أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِيْ وَإِنَّا نَقُوْلُ بِأَنَّهُمَا جَدَّا فِيْ أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْبَدَلِ يَجْعَلُهُ شَرْطًا فَاسِدًا فِي الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوْلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيْهِمَا۔

ترجمہ اور اگر دونوں نے دو ہزار درہم کے عوض بیع پر اتفاق کرلیا یا ایک سو دینار کے عوض بیع پر اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہے تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں صورتوں میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے اور صاحبین رح نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم کے عوض بیع صحیح ہوگی اور دوسری صورت میں ایک سو دینار کے عوض کیونکہ پہلی صورت میں ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا ممکن ہے اصل عقد میں جد کے ساتھ نہ کہ دوسری صورت میں۔ اور ہم جواب دیں گے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد اور قصد کیا ہے اور ثمن کے اندر موافقت پر عمل کرنا اسکو بیع میں شرط فاسد بنادیگا لہذا بیع فاسد ہوجائے گی۔ پس اصل اور وصف میں موافقتوں کے تعارض کے وقت وصف پر عمل کرنے کی بہ نسبت اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح گذشتہ عبارت میں اصل بیع میں ہزل پر موافقت کا بیان تھا اور اس عبارت میں اس کا بیان ہے کہ اصل عقد کے بارے میں تو دونوں سنجیدہ ہیں لیکن مقدار ثمن یا جنس عوض میں ہزل پر اتفاق کرلیا ہے یعنی دونوں باہم یہ طے کرلیں کہ بیع تو ہمارے درمیان قطعی طور پر ہوگی، البتہ مقدار ثمن یا جنس عوض (ثمن) امر مذاق

رہے گا یعنی یہ طے کرلیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار درہم ہی رہے گا لیکن لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم بولیں گے یا ایک سو دینار بولیں گے۔ پس ان دونوں صورتوں میں حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہزل (مذاق) باطل ہوگا اور تسمیہ صحیح ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں دو ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ اور صاحبین رح نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں تو ایک ہزار درہم ثمن ہوگا اور دوسری صورت میں ایک سو دینار ثمن ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ دوسری صورت میں تو امام صاحب اور صاحبین کا ایک سو دینار ثمن ہونے پر اتفاق ہے۔ لیکن پہلی صورت میں اختلاف ہے کہ حضرت امام صاحب رح اس صورت میں دو ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں اور صاحبین رح ایک ہزار درہم ثمن قرار دیتے ہیں۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کی صورت میں اس بات پر عمل کرنا ممکن ہے کہ اصل عقد میں دونوں سنجیدہ ہوں اور اصل عقد واقعی منعقد ہو لیکن مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں نے موافقت کرلی ہو اور یہ طے کرلیا ہو کہ دو ہزار کا ذکر تو مذاقاً لوگوں کو سنانے کے لئے کیا گیا ہے ورنہ درحقیقت ثمن ایک ہزار ہے کیونکہ اصل عقد کے واقعی منعقد ہونے پر دونوں کی موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر دونوں کی موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے۔ اسلئے کہ عقد کے وقت اگرچہ ہزار اور مذاقاً دو ہزار کا ذکر کیا گیا ہے لیکن عقد اس ایک ہزار کے عوض منعقد ہوجائے گا جو دو ہزار مسمی کے ضمن میں مذکور ہے اور دوسرا ایک ہزار جس کا ہزلاً اور مذاقاً ذکر کیا ہے وہ باطل ہوجائے گا کیونکہ ان دونوں کے ہزل اور مذاق پر اتفاق کرلینے کی وجہ سے اس ایک ہزار کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ نہ کیا جاتا ہو اسکی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے اور عقد صحیح کرنے کے لئے چونکہ وہ ایک ہزار کافی ہے جو واقعی ثمن ہے اسلئے عقد صحیح کرنے کے واسطے اس ایک ہزار کے اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس ایک ہزار کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہوں گے اور جب ایسا ہے تو ثمن صرف ایک ہزار ہوگا اور وہ ایک ہزار جس کا ہزلاً اور مذاقاً ذکر کیا ہے وہ ثمن نہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں یعنی جب ہزلاً ذکر تو کیا ہو ایکسو دینار مگر واقعی ثمن قرار دیا ہو ایک ہزار درہم تو اس صورت میں دونوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہوجائے اور اصل عقد صحیح ہوجائے اور ایک سو دینار کے ہزلاً اور مذاقاً ذکر کرنے پر موافقت کرنے پر بھی عمل ہوجائے یعنی اصل عقد کے سلسلے میں دونوں کے سنجیدہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد بھی صحیح ہو اور ایک سو دینار جس کا بالاتفاق ہزلاً ذکر کیا ہے وہ واجب نہ ہو ایسا نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اصل عقد کے سلسلے میں دونوں عاقدوں کا سنجیدہ ہونا اور واقعی عقد منعقد کرنے کا ارادہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عقد بیع صحیح ہو اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے ہزل اور مذاق کے طور پر مذکور ہونے پر اتفاق کرلینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد بیع ثمن سے خالی ہو کیونکہ عقد بیع کے وقت ذکر کیا گیا ہے ایک سو دینار کا مگر وہ ہزل اور مذاق کی وجہ سے ثمن نہیں ہوسکتا ہے اور وہ ایک ہزار جو واقعی مقصود ہے اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے اور ثمن وہ ہوتا ہے جو عقد میں مذکور ہو پس یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں ہوسکتا ہے اور جب نہ تو یہ ایک ہزار ثمن ہے اور نہ ایک سو دینار ثمن ہے تو عقد کا ثمن سے خالی ہونا لازم آیا اور عقد کا ثمن سے خالی ہونا

مفسد بیع ہے لہٰذا اس صورت میں بیع فاسد ہونی چاہیئے مگر ہم نے اصل عقد کو فساد سے بچانے کے لئے اور تصیحح کی جانب کو ترجیح دینے کے لئے اس اتفاق کو ترک کر دیا جو ان دونوں حضرات نے جنس ثمن کے ہزل اور مذاق پر کیا تھا اور اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر جو اتفاق کیا تھا اسکو اختیار کر لیا ہے پس جب اصل عقد کے سلسلے میں سنجیدہ ہونے پر اتفاق معتبر ہے تو اصل عقد صحیح ہوگا اور جنس ثمن یعنی ایک سو دینار کے مذاقاً اور ہزلاً مذکور ہونے پر جو اتفاق کیا تھا وہ متروک اور غیر معتبر ہے اور جب ہزل پر اتفاق غیر معتبر ہے تو ایک سو دینار کا ثمن ہونا معتبر ہے لہٰذا اس صورت میں عقد صحیح ہوگا اور ایک سو دینار بطور ثمن واجب ہوں گے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابوحنیفہ رح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ صاحبین رح کا یہ کہنا کہ پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے بلکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ جس طرح دوسری صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور جنس ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور ان دونوں کو عمل کے اعتبار سے جمع کرنا ممکن نہیں ہے اسی طرح پہلی صورت میں اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہے اور عمل کے اعتبار سے دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے اس طور پر کہ جب دونوں نے اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر اتفاق کر لیا یعنی دونوں نے بیع جائز کا ارادہ کر لیا اور یہ طے کر لیا کہ اصل عقد تو واقعی منعقد ہوگا مگر بدل یعنی ثمن کی مقدار کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کیا کہ دو ہزار جو لوگوں کے سامنے ذکر کیا ہے وہ محض لوگوں کو سنانے کے لئے ہے ورنہ ثمن درحقیقت ایک ہزار ہے۔ پس ان دو ہزار دراہم میں سے ایک ہزار تو ثمن ہوگا اور دوسرا ایک ہزار ثمنیت سے خارج ہوگا یعنی دوسرا ایک ہزار ثمن نہ ہوگا۔ پس جب بائع نے دو ہزار کا ذکر کیا تو اس نے گویا اس ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ایک ہزار ثمن نہیں ہے اور یہ ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط ہے جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ایسی چیز کو قبول کرنے کی شرط لگانا جو مقتضیاتِ عقد میں سے نہ ہو شرطِ فاسد ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور اس شرط میں طالب (بائع) کا نفع بھی ہے اگرچہ وہ ہزل پر راضی ہونے کی وجہ سے اسکو طلب نہیں کریگا لیکن رضا کے واسطے سے طلب نہ کرنا صحتِ بیع کا فائدہ نہ دیگا، جیسا کہ ربا صحیح نہیں ہوتا اگرچہ باہمی رضا موجود ہوتی ہے پس مقدار ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کرنا بیع کے فاسد ہونے کا تقاضہ کریگا اور اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کرنا صحتِ بیع کا تقاضا کریگا۔ اور صحت بیع اور فسادِ بیع کے درمیان کھلا ہوا تعارض ہے لہٰذا ان دونوں کو جمع کرنا کیسے ممکن ہوگا۔ اور جب ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہم اصلِ عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کو ترک کر دیں گے اسلئے کہ اصل عقد میں سنجیدگی پر موافقت اصل ہے کیونکہ اس موافقت سے بیع منعقد ہوگی اور بیع کا منعقد ہونا ہی دونوں کا مقصود ہے۔ اور مقصودِ شی اصل ہوتا ہے لہٰذا یہ موافقت اصل ہوگی اور مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت وصف

ہے کیونکہ بیع کے اندر ثمن تابع ہوتا ہے جیسا کہ وصف، موصوف کے تابع ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اصل اور وصف کے درمیان تعارض کی صورت میں اصل پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے بہ نسبت وصف پر عمل کرنے کے لہذا اس صورت میں اصل یعنی اصل عقد میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کا اعتبار کریں گے اور اس پر عمل کریں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل عقد درست ہوگا اور وصف یعنی مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کا اعتبار نہیں کریں گے اور اس موافقت پر عمل نہیں کرینگے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار کے سلسلے میں ہزل اور مذاق باطل ہوگا اور جب ہزل باطل ہوگیا تو تسمیہ یعنی دو ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْأَقَلُّ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَأَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِي النِّكَاحِ الدَّنَانِيْرَ وَغَرْضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِأَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ۔

ترجمہ اور بیع نکاح کے برخلاف ہے چنانچہ بالاجماع اقل واجب ہوگا اسلئے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر کیا اور ان دونوں کی غرض دراہم ہوں تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ نکاح بغیر مہر ذکر کئے درست ہوتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ نکاح کے مسئلہ کے برخلاف ہے یعنی بیع کے مسئلہ میں اگر عاقدین نے دو ہزار کے سلسلے میں ہزل پر موافقت کی اور یہ طے کیا کہ یہ محض مذاق کے طور پر ہے ورنہ ثمن تو ایک ہزار درہم ہے تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہے یعنی دو ہزار کا ثمن ہونا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں ہزل معتبر ہے اور ثمن صرف ایک ہزار ہے نہ کہ دو ہزار۔ لیکن مسئلہ نکاح میں اگر مقدار مہر کے سلسلے میں ہزل پر اتفاق کیا اور یہ طے کرلیا کہ لوگوں کے سامنے تو مہر دو ہزار ہی ذکر کریں گے مگر مہر درحقیقت ایک ہزار ہوگا تو اس صورت میں یہ دونوں اگر اپنے مذاق پر باقی رہے اور اپنے مذاق کو نظر انداز نہیں کیا تو امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقل مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا دو ہزار واجب نہ ہونگے صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح دونوں کا حکم یکساں ہوگیا۔ بیع میں بھی ثمن ایک ہزار تھا اور نکاح میں بھی مہر ایک ہزار ہے لیکن حضرت الاستاذ ابوحنیفہ رہ کے نزدیک فرق ہوگیا کیونکہ موصوف علیہ الرحمۃ کے نزدیک بیع کی صورت میں ثمن دو ہزار واجب ہوا تھا اور یہاں نکاح کی صورت میں مہر ایک ہزار واجب ہوا ہے وجہ فرق یہ ہے کہ اگر بیع میں دو ہزار کو ثمن قرار نہ دیں اور ہزل کو باطل نہ کریں تو ایک ہزار زائد کی شرط فاسد سے بیع فاسد ہوجائے گی اور اصل عقد میں

جد پر موافقت اور مقدار ثمن میں ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض ہو جائے گا اور دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا جیسا کہ اسکی تقریر تفصیل کے ساتھ سابق میں گذر چکی ہے لیکن نکاح چونکہ شرط فاسد کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے اسلئے نکاح کی صورت میں مقدار مہر یعنی دو ہزار درہم مہر ہونے کے ہزل کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اصل نکاح میں موافقت اور مقدار مہر دو ہزار کے ہزل پر موافقت کے درمیان تعارض نہ ہونے کی وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے۔ بلکہ یوں ہی کہا جائے گا کہ دو ہزار میں ایک ہزار کا ذکر تو واقعی اور سنجیدگی کے ساتھ ہے مگر دوسرے ایک ہزار کا ذکر مذاقیہ ہے لہٰذا یہ ایک ہزار واجب نہ ہوگا صرف وہ ایک ہزار واجب ہوگا جس کو واقعی مہر قرار دیا ہے۔

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ اگر مذاق مقدار مہر میں نہ ہو بلکہ جنس مہر میں مذاق ہو مثلاً میاں بیوی دونوں نے نکاح کے وقت ذکر تو کیا ہے دو ہزار دنانیر کا لیکن مقصود دراہم ہیں یعنی دنانیر کا ذکر تو محض لوگوں کو سنانے کے لئے مذاق کے طور پر کیا ہے ورنہ مہر درحقیقت دراہم کو بنایا ہے تو اس صورت میں اگر میاں بیوی دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ہم دونوں ہزل اور مذاق پر باقی رہیں گے یا خالی الذہن ہونے پر اتفاق کر لیں تو ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دنانیر جن کا نکاح کے وقت ہزلاً ذکر کیا ہے وہ مہر نہیں بن سکتے ہیں کیونکہ میاں بیوی دونوں نے دنانیر کا ذکر ہزلاً اور مذاقاً کیا ہے اور ہزل سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے لہٰذا دنانیر بطور مہر ثابت نہ ہونگے اور دراہم جن کے مہر ہونے پر دونوں سنجیدہ ہیں ان کا نکاح کے وقت ذکر نہیں کیا گیا ہے اور بغیر ذکر کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی ہے لہٰذا یہ ایسا ہو گیا گویا بغیر مہر کے نکاح کیا گیا ہے اور بغیر مہر ذکر کئے چونکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے اسلئے یہ نکاح فاسد نہ ہوگا بلکہ نکاح صحیح ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ اسکے برخلاف بیع کہ وہ بغیر ثمن ذکر کئے صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا جب بیع ثمن سے خالی ہوگی تو وہ فاسد ہوگی اور جب بیع فاسد ہوگی تو جنس ثمن کے سلسلے میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع کے سلسلہ میں جد اور سنجیدگی پر موافقت کے درمیان تعارض ہوگا اور دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا۔ جیسا کہ اس کی تقریر گذشتہ مسئلہ کے تحت گذر چکی ہے۔

وَلَوْ هَزَلَا بِأَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ۔

ترجمہ اور اگر ان دونوں نے اصل نکاح سے متعلق مذاق کیا تو ہزل باطل اور عقد لازم ہوگا اور اسی طرح طلاق عتاق، قصاص کو معاف کرنا، یمین اور نذر ہے کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: تین چیزیں

ایسی ہیں جن میں سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے نکاح، طلاق اور یمین۔ اور اسلئے کہ ہازل سبب اختیار کرنے والا اس پر راضی ہونے والا ہے نہ کہ اس کے حکم پر اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ ان میں سے ہر ایک خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح اور اگر عورت اور مرد نے اصل نکاح کے سلسلے میں مذاق کیا مثلاً مرد نے عورت سے یا اس کے ولی سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے تجھ سے نکاح کروں گا حالانکہ درحقیقت ہمارے درمیان نکاح نہ ہوگا پس طے شدہ نظام کے تحت اس مرد نے اس عورت کے ساتھ لوگوں کے سامنے مذاقاً نکاح کیا یعنی ایجاب وقبول کیا تو یہ ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد نکاح لازم ہوگا خواہ دونوں ہزل پر باقی رہنے پر متفق ہوں خواہ اسکو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں خواہ خالی الذہن رہنے پر متفق ہوں خواہ دونوں میں اختلاف ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے مذاق کے طور پر اپنی بیوی کو طلاق دی یعنی دونوں نے یہ طے کر لیا کہ لوگوں کے سامنے طلاق دیدی جائے ورنہ درحقیقت طلاق نہ ہوگی۔ یا مذاقاً اپنے غلام کو آزاد کر دیا یعنی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے تجھ کو آزاد کر دونگا ورنہ درحقیقت تو آزاد نہ ہوگا۔ یا ولی مقتول نے مذاقاً قاتل کو معاف کر دیا یا مذاقاً قسم کھائی یعنی اپنی بیوی سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری طلاق کو معلق کروں گا یا غلام سے اتفاق کر لیا کہ میں تیری آزادی کو معلق کروں گا۔ یا مذاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں ہزل باطل اور غیر معتبر ہوگا اور عقد لازم ہوگا یعنی طلاق، عتاق، عفو عن القصاص، قسم اور نذر واقع ہو جائیں گی۔ یہاں یمین سے تعلیق ہی مراد ہے یمین باللہ مراد نہیں ہے۔ بہرحال اس سلسلہ میں نقلی دلیل ابوہریرہ رضی کی حدیث ہے جس کو امام ترمذی، ابوداؤد، دارقطنی اور امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث "ثلث جدہن جد وہزلہن جد النکاح والطلاق والیمین" بعض روایتوں میں نکاح، طلاق اور عتاق کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے اور مراد یہ ہے مذکورہ چار چیزوں کو اگر سنجیدگی اور ارادہ کے ساتھ واقع کیا گیا تو بھی واقع ہو جائیں گی اور اگر مذاق میں واقع کیا گیا تب بھی ان کا وقوع اسی طرح ہوگا جس طرح سنجیدہ انداز میں واقع کرنے پر وقوع ہوتا ہے۔ اور رہا عفو عن القصاص تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے اس طور پر کہ عفو عن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتاق، غلام کو (جو مردہ کے مانند ہے) زندہ کرنا ہے اسی طرح عفو عن القصاص قاتل کو زندہ کرنا ہے۔ بہرحال جب عفو عن القصاص، اعتاق کے قبیل سے ہے تو جسطرح اعتاق میں جد اور ہزل دونوں برابر ہیں اسی طرح عفو عن القصاص میں بھی جد اور ہزل دونوں برابر ہونگے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ ان تمام عقود میں ہازل سبب اور اس کے تکلم پر تو راضی ہے لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں ہے اور ان چیزوں کے حکم کے وقوع کے لئے اس پر راضی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ محض سبب کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر سبب پایا گیا تو حکم واقع ہو جائے گا خواہ وہ حکم پر راضی ہو یا راضی نہ ہو اور ان اسباب کا حکم نہ تو اقالہ اور فسخ کے ذریعہ رد کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تراخی کا یہی وجہ ہے کہ یہ چیزیں خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہیں چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور یہ کہا کہ میرے لئے تین دن کا اختیار ہے تو طلاق محض "انتِ طالق" سے واقع ہو جائے گی اور خیار ثابت نہ ہوگا۔ پس جب ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو جوں ہی سبب موجود ہوگا بغیر تراخی اور

اور بغیر احتمال رد کے حکم موجود ہو جائے گا۔ اور جب ایسا ہے تو ان اسباب میں ہزل مؤثر نہ ہوگا جیسا کہ خیار شرط مؤثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ ہزل اور خیار شرط دونوں انعقادِ سبب کے لئے مانع نہیں ہیں۔

وَ اَمَّا مَا يَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَ الْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِيْ كِتَابِ الْاِكْرَاهِ فِي الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح وَمُحَمَّدٍ رح لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِيْ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبَعًا اَمَّا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلٰى اِخْتِيَارِهَا بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ خِيَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نَصَّ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح فِيْ خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْاَةُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَجِبُ الْمَالُ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا لٰكِنَّهٗ غَيْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَكَذٰلِكَ هٰذَا فِيْ نَظَائِرِهٖ ؏

ترجمہ اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود نہ ہو جیسے خلع اور عتق علی مال اور صلح عن دم العمد پس امام محمد رح نے مبسوط کے کتاب الاکراہ میں ذکر کیا ہے کہ خلع میں طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے برابر ہے کہ وہ اصلِ خلع کے بارے میں مذاق کریں یا بدل خلع کی مقدار کے بارے میں یا بدل خلع کی جنس کے بارے میں۔ صاحبین کے نزدیک مسمّٰی واجب ہوگا اور یہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ بہر حال ابو حنیفہ کے نزدیک تو طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی اسلئے کہ وہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں عورت کی جانب سے خیار شرط کے سلسلے میں ابو حنیفہ رح سے بصراحت مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس اسی طرح یہاں لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے اور یہ حکم و اختلاف اس کے نظائر میں ایسا ہی ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں اگر ہزل اور مذاق اس عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو جیسے خلع، عتق علی مال اور صلح عن دم العمد تو صاحبین کے نزدیک ہزل باطل ہوگا اور تصرف لازم ہوگا حتی کہ جو مال مذکور ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہزل معتبر اور مؤثر ہوگا۔ مذکورہ تینوں عقود میں مال اسلئے مقصود ہے کہ مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن جب مال کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہوگیا کہ اس میں مال ہی مقصود ہے پس خلع، عتق علی مال اور صلح علی مال عن دم العمد میں چونکہ مال کی شرط ہے اسلئے ان عقود میں مال مقصود ہوگا۔ اور ان

عقود میں ہزل کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زوجین نے آپس میں یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے ازراہ مذاق خلع کرینگے، اگرچہ درحقیقت ہمارے درمیان خلع نہیں ہوگا یہ تو اصل خلع میں ہزل کی صورت ہے یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم میں خلع کریں گے۔ اگرچہ بدل خلع درحقیقت ایک ہزار درہم ہوں گے۔ یہ بدلِ خلع کی مقدار میں ہزل کی صورت ہے۔ یا یہ طے کیا کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے بطریق مذاق دو ہزار درہم پر خلع کریں گے اگرچہ بدل خلع درحقیقت دینار ہوں گے۔ یہ بدل خلع کی جنس میں ہزل کی صورت ہے اسی طرح مولیٰ اور غلام نے اصل عتق میں یا عتق کے بدل کی مقدار میں یا بدل عتق کی جنس میں ہزل کیا۔ اسی طرح قاتل اور اولیاء مقتول نے اصل صلح میں یا بدل صلح کی مقدار میں یا بدل صلح کی جنس میں ہزل کیا پس ہزل کی ان تینوں صورتوں میں دونوں نے ہزل پر باقی رہنے پر اتفاق کیا ہو یا ہزل سے اعراض کرنے اور اس کو نظر انداز کرنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں نے سکوت اختیار کیا ہو یعنی خالی الذہن رہنے پر اتفاق کیا ہو یا دونوں کا ہزل کی بقاء اور اعراض کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہو بہرحال ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے بیان کے مطابق مسئلہ خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل اصل خلع کے سلسلہ میں ہو یا بدل خلع کی مقدار کے سلسلے میں ہو یا بدل خلع کی جنس کے سلسلے میں ہو تمام صورتوں میں ہزل باطل ہوجائے گا اور جس پر انھوں نے اتفاق کیا یا اختلاف کیا یا سکوت کیا اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہوجائے گی اور جو مال ذکر کیا گیا ہے عورت پر اسکو واجب کیا جائے گا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور خیار شرط کا احتمال اسلئے نہیں رکھتا ہے کہ خلع جانب زوج میں تصرفِ یمین ہے گویا شوہر نے یوں کہا: ”ان قبلتِ المال المسمی فانتِ طالق“۔ اسی وجہ سے عورت کے قبول کرنے سے پہلے شوہر کو رجوع کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یمین سے رجوع کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور عورت کا قبول کرنا یمین کی شرط ہے اور یمین چونکہ خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھے گا اور جب خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ ہزل کا احتمال بھی نہ رکھے گا کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جب خلع ہزل کا احتمال نہیں رکھتا ہے، تو خلع کے سلسلے میں ہزل باطل اور بالکل غیر مؤثر ہوگا حتی کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور بدل خلع واجب ہوجائے گا۔

”وصار کالذی“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں ہوتا ہے لیکن بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیئے کیونکہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہوتا ہے لہذا ہزل کو بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیئے اور اس کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہزل مال میں اس وقت مؤثر ہوتا ہے جبکہ مال مقصود ہو حالانکہ یہاں مال مقصود نہیں ہے بلکہ خلع کے ضمن میں خلع کے تابع ہوکر ثابت ہے پس جب ہزل خلع میں مؤثر نہیں ہے تو اس کے تابع یعنی مال میں بھی موثر نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا کہ بدل خلع تابع ہونے کی وجہ سے اس تصرف یعنی خلع کے مانند ہوگیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے یعنی خلع جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے جب ہزل اس میں مؤثر نہیں ہوگا تو بدلِ خلع جو تابع ہے اسمیں بھی مؤثر نہ ہوگا۔ لیکن اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ فرماتے ہیں کہ خلع کے اندر

مال تابع ہے حالانکہ آپنے اس مسئلہ کے شروع میں فرمایا ہے کہ اس قسم میں یعنی خلع وغیرہ میں مال مقصود ہے پس یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہو سکتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع مسئلہ میں مال کو مقصود قرار دیا گیا ہے عقد کے اعتبار سے یعنی جب خلع وغیرہ مذکورہ عقود میں مال کی شرط ہے تو معلوم ہوگیا کہ ان عقود میں مال ہی مقصود ہے مگر چونکہ مال کی ادائیگی طلاق اور عتاق علی المال کیلئے شرط ہے اور شرط تابع ہوتی ہے اسلئے مال کو تابع قرار دیا گیا ہے الحاصل مال مقصود ہے ایک جہت سے اور تابع ہے دوسری جہت سے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔

مصنف حسامی نے حضرت امام ابو حنیفہ رح کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسئلہ خلع میں طلاق ہر حال میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گی یعنی اگر عورت مال مسمی کے عوض سنجیدگی کے ساتھ طلاق کو اختیار کریگی تو طلاق واقع ہوگی اور مال مسمی لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ ہر حال سے مراد یہ ہے کہ ہزل اصل خلع میں ہو یا بدل خلع کی مقدار میں ہو یا بدل خلع کی جنس میں ہو بہر صورت ثبوت طلاق اور لزوم مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا دلیل یہ ہے کہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اور جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے بصراحت مروی ہے کہ اگر خلع اور طلاق علی مال میں عورت کے لئے خیار شرط ہو مثلاً مرد اپنی بیوی سے یوں کہے " انتِ طالق ثلثا علیٰ الف درہم علیٰ انک بالخیار الیٰ ثلثۃ ایام" تجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاق ہیں اس شرط کے ساتھ کہ تجھ کو تین دن کا اختیار ہے پس اس صورت میں نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ مال واجب ہوگا مگر یہ کہ عورت طلاق چاہے یعنی اگر تین دن کے اندر عورت نے طلاق اختیار کرلی یا اس نے رد نہیں کیا اور تین دن کی مدت گذر گئی تو ان دونوں صورتوں میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا پس یہ ہی حکم یہاں ہوگا یعنی جسطرح وقوعِ طلاق اور وجوبِ مال خیار شرط میں عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہے اسی طرح ہزل کی صورت میں بھی عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگا۔ یعنی اگر عورت نے سنجیدگی کے ساتھ مالِ مسمی کے عوض طلاق کو اختیار کیا اور ہزل کو ساقط کر دیا تو طلاق واقع ہوگی اور شوہر کے لئے مال واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ ہزل خیار شرط کے مرتبہ میں ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ خیار شرط اگر بیع میں ہو تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر ہوگا اور اگر خلع میں ہے تو وہ تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہوگا بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل بالخلع میں جو حکم اور امام وصاحبین کا اختلاف ہے وہی حکم اور اختلاف اس کے نظائر میں ہے یعنی طلاق علی مال، عتاق علی مال اور صلح عن دم العمد وغیرہ کے ہزل میں ہے یعنی حکم اور اختلاف میں سب برابر ہیں۔

ثُمَّ اِنَّہٗ اِنَّمَا یَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَۃِ فِیْمَا یُؤَثِّرُ فِیْہِ الْھَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَی الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْھُمَا شَیْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَی الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلُ مَنْ یَدَّعِیْہِ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح خِلَافًا لَھُمَا۔

ترجمہ: پھر موافقت پر ان معاملات میں عمل واجب ہے جن میں ہزل مؤثر ہے جبکہ دونوں نے بنا پر اتفاق کیا ہو بہر حال جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ان دونوں کو کوئی چیز مستحضر نہیں تھی یا دونوں نے اختلاف کیا تو اس کو جِد پر محمول کیا جائے گا اور جِد کے مدعی کا قول معتبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صاحبین کا اختلاف ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفِ حسامی نے ایک اصول ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ معاملات جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ اور امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع وغیرہ تو ان معاملات میں ہزل کی موافقت پر عمل کرنا اسوقت واجب ہوگا جبکہ عاقدین نے بنا پر اتفاق کیا ہو ہزل خواہ اصل عقد میں ہو خواہ بدل کی مقدار میں ہو خواہ بدل کی جنس میں ہو یعنی اس وقت اس کو ہزل ہی شمار کریں گے اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ عقد کے وقت دونوں خالی الذہن تھے یا بنا علی الموافقت اور اعراض عن الموافقت میں دونوں نے اختلاف کیا تو خالی الذہن ہونے پر اتفاق کی صورت میں جانبِ جِد کو ترجیح دیتے ہوئے اس شخص کا قول معتبر ہوگا جو جِد کا مدعی ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے اور صاحبین رح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں طلاق کا واقع ہونا اور مال کا واجب ہونا جانبِ جِد کو ترجیح دیکر عقد کو جِد پر محمول کرنے اور مدعی جِد کے قول کا اعتبار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے اسلئے کہ جِد کے لئے ترجیح ممکن نہیں ہے بلکہ تعامل ناس میں ہزل کے واقع ہونے کی وجہ سے ہزل زیادہ راجح ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے اور جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر مال واجب ہو جائے گا۔

وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهٗ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْ بِمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَكَذٰلِكَ تَسْلِيْمُ الشُّفْعَةِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْهَادِ يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِاَنَّهٗ مِنْ جِنْسِ مَا يَبْطُلُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ وَكَذٰلِكَ اِبْرَاءُ الْغَرِيْمِ

ترجمہ: اور بہر حال اقرار تو ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے برابر ہے کہ اقرار اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے کہ ہزل مخبر بہ کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کو ہزل باطل کرتا ہے کیونکہ تسلیم شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتا ہے اور ایسے مدیون کو بری کرنا ہے۔

تشریح: مصنف کہتے کہ ہزل اور مذاق اقرار کو باطل کر دیتا ہے اقرار خواہ ایسی چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال

رکھتی ہے مثلاً بیع کہ دو شخص یہ طے کریں کہ وہ لوگوں کے سامنے بیع کا اقرار کریں گے حالانکہ حقیقت میں کوئی بیع نہیں ہے خواہ اقرار ایسے معاملے کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے مثلاً نکاح اور طلاق کہ مرد اور عورت باہم یہ طے کریں کہ لوگوں کے سامنے نکاح یا طلاق کا اقرار کریں گے حالانکہ واقعہ میں نکاح اور طلاق کچھ بھی نہیں ہے پس ہزل اور مذاق کی وجہ سے یہ اقرار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہزل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخبر بہ معدوم ہے یعنی اس کا وجود نہیں ہے اسلئے کہ ہازل لوگوں کے سامنے اسکے برخلاف ظاہر کرتا ہے جو حقیقت میں ہے یعنی حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہے اور وہ بطریق مذاق ظاہر کرتا ہے کہ معاملہ ہوا ہے۔ بہرحال ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے اور اقرار مبنی ہے مخبر بہ کے وجود پر یعنی اگر مخبر بہ موجود ہوگا تو اقرار درست ہوگا ورنہ نہیں۔ پس جب ہزل مخبر بہ کے عدم پر دلالت کرتا ہے تو اقرار کے ذریعے بطریق ہزل مخبر بہ کو ثابت کرنا کیسے ممکن ہوگا اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو اقرار باطل ہو جائے گا الحاصل ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہزل کی وجہ سے جس طرح اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد تسلیم شفعہ بھی باطل ہو جاتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ طلب شفعہ تین طریقہ پر ہوتا ہے اول طلب مواثبہ۔ طلب مواثبہ یہ ہے کہ شفیع کو جوں ہی بیع کا علم ہو وہ اس کا اسی وقت مطالبہ کرے حتیٰ کہ اگر علم بالبیع کے بعد شفیع نے طلب میں تاخیر کی تو شفعہ باطل ہو جائیگا دوم طلب تقریر اور طلب اشہاد۔ طلب تقریر و اشہاد یہ ہے کہ شفیع طلب مواثبہ کے بعد اٹھ کر بائع یا مشتری پر یا زمین کے پاس طلب شفعہ پر گواہ بنائے مثلاً یوں کہے کہ فلاں نے اس مکان کو خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں یا میں نے شفعہ طلب کیا یا میں اب طلب کرتا ہوں۔ لوگو تم اس پر گواہ رہو۔ اس طلب سے شفعہ مستقر ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس کے بعد تاخیر کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ سوم طلب خصومت ہے یعنی قاضی کی عدالت میں مقدمہ دائر کرے کہ فلاں نے فلاں مکان خریدا ہے حالانکہ میں اس کا شفیع ہوں اسلئے بحق شفعہ یہ مکان مجھے دلوایا جائے۔ اس تفصیل کے بعد ملاحظہ ہو کہ جس طرح ہزل کی وجہ سے اقرار باطل ہو جاتا ہے اسی طرح ہزل کی وجہ سے دو طلبوں کے بعد تسلیم شفعہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کے بعد شفیع نے شفعہ کو ہزلاً اور مذاقاً سپرد کر دیا یعنی ہزلاً اور مذاقاً حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو ہزل کی وجہ سے تسلیم شفعہ اور شفعہ کے حق سے دست بردار ہونا باطل ہو جائے گا اور شفعہ کا حق بدستور باقی رہے گا کیونکہ تسلیم شفعہ تجارت اور بیع کے معنی میں ہے اور تجارت اور بیع یعنی تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن خیار شرط سے باطل ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ خیار رضا بالحکم کیلئے مانع ہے اور جب خیار رضا بالحکم کے لئے مانع ہے تو جب تک خیار رہے گا تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن باطل رہے گا۔ الحاصل خیار شرط کی وجہ سے بیع یعنی تسلیم مبیع اور تسلیم ثمن باطل ہے اور جب خیار شرط کی وجہ سے بیع باطل ہے تو تسلیم شفعہ جو بیع کے معنی میں ہے وہ بھی خیار کی وجہ سے باطل ہو جائے گا اور ہزل چونکہ خیار شرط کے مرتبہ میں ہے اسلئے تسلیم شفعہ جس طرح خیار شرط کی وجہ سے باطل ہوگا اسی طرح ہزل کی وجہ سے بھی باطل ہو جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے مدیون کو ہزلاً بری کر دیا تو ہزل کی وجہ سے یہ بری کرنا بھی باطل ہو جائے گا حتیٰ کہ مدیون کو ہزلاً بری کرنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ دین علی حالہ باقی رہے گا۔

وَأَمَّا الْكَافِرُ إِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْإِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِيْنِهِ هَازِلًا يَجِبُ أَنْ يُحْكَمَ بِإِيْمَانِهِ كَالْمُكْرَهِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ إِنْشَاءٍ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمُهُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ

ترجمہ اور بہرحال کافر جب کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین سے ہزلاً برارت ظاہر کی تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا جیسے مکرہ اسلئے کہ ایمان ایسی انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کافر مذاق میں اسلام کا کلمہ اپنی زبان سے کہہ لے اور اپنے دین سے برائت ظاہر کردے تو احکام دنیا میں اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہوگا یعنی احکام دنیا میں یہ شخص مسلمان شمار ہوگا کیونکہ اقرار جو ایمان کے دو ارکان (اقرار باللسان، تصدیق بالقلب) میں سے ایک رکن ہے وہ پایا گیا جیسا کہ وہ شخص جس سے زبردستی کلمۂ اسلام کہلایا گیا ہے وہ اس رکن کے موجود ہونے کی وجہ سے مسلمان شمار ہوتا ہے باوجودیکہ یہ کلمۂ اسلام کے تکلم پر راضی نہیں ہے۔ پس ہزلاً کلمۂ اسلام کا تکلم کرنے والا بدرجۂ اولی مسلمان شمار ہوگا کیونکہ ہازل اگرچہ کلمۂ اسلام کے حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے تکلم پر راضی ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان ایسے انشاء کے مرتبہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے جیسا کہ بیع کا رد خیارِ عیب یا خیار رویت کی وجہ سے ممکن ہے اور اسی طرح اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر فی الحال مرتب ہوتا ہے پس اسلام طلاق یا عتاق کے مانند ہوگا یعنی جس طرح طلاق اور عتاق میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اسلام کے اندر بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے ازراہ مذاق زبان سے کفر کا کلمہ کہہ لیا اگرچہ اس کے معنی کا ارادہ کرنے والا نہ ہو تو یہ نفس ہزل سے مرتد ہوجائے گا اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے " ولئن سألتهم ليقولن انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون، لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم " ملاحظہ فرمائیے ان لوگوں کے اس استہزاء کی وجہ سے ان کے کفر کا حکم لگایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر استہزاءً اور ہزلاً کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو یہ شخص مرتد ہوجائے گا۔

وَأَمَّا السَّفَهُ فَلَا يُخِلُّ بِالْأَهْلِيَّةِ وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ وَلَا يُوْجِبُ الْحَجْرَ أَصْلًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَكَذَا عِنْدَ غَيْرِهِ فِيْمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ لِأَنَّهُ مُكَابَرَةُ الْعَقْلِ بِغَلَبَةِ الْهَوٰى فَلَمْ يَكُنْ سَبَبًا لِلنَّظَرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِيْهِ الْمُبَذِّرِ فِيْ أَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ إِمَّا عُقُوْبَةً عَلَيْهِ أَوْ غَيْرَ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰى فَلَا يَحْتَمِلُ الْمُقَايَسَةَ.

ترجمہ اور بہر حال سفاہت تو وہ اہلیت میں مخل نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے اور نہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جنکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے اسلئے کہ سفہ غلبہ ہوی کے سبب عقل کی مخالفت کرتا ہے پس سفہ شفقت کا سبب نہ ہوگا اور اول بلوغ میں سفیہ مبذر سے مال کا روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنیٰ ہے لہذا قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے چوتھا عارضہ سفہ ہے۔ سفہ لغت میں خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں عقل اور شرع کے مقتضیٰ کے خلاف مال خرچ کرنے کا نام سفہ ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ سفہ ایسی خفت ہے جو انسان کو پیش آتی ہے اور انسان کو عقل اور شرع کے مقتضیٰ کے خلاف عمل پر آمادہ کرتی ہے حالانکہ حقیقۃً عقل موجود ہوتی ہے پس سفیہ چونکہ بقاء عقل کے ساتھ عقل اور شرع کے مقتضیٰ کے خلاف اپنے اختیار سے عمل کرتا ہے اسلئے سفہ عوارض مکتسبہ میں سے ہوگا اور عوارض سماوی میں سے نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ سفہ اہلیت خطاب میں خلل نہیں ڈالتا ہے اسلئے کہ عقل اور تمام قویٰ کی سلامتی کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا ہے اور جب سفہ کی وجہ سے قدرت میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے تو اسکی اہلیت خطاب میں بھی کوئی خلل واقع نہ ہوگا بلکہ مخاطب باقی رہیگا اور سفیہ چونکہ مخاطب اور مکلف ہے اسلئے سفاہت احکام شرع میں سے کسی کے لئے مانع نہ ہوگی بلکہ احکام اس کے لئے بھی واجب ہوں گے اور اس پر بھی واجب ہوں گے اور جب ایسا ہے تو اس سے تمام احکام کا مطالبہ کیا جائیگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحہ کے نزدیک سفاہت تصرفات سے بالکل نہیں روکتی ہے خواہ تصرف ایسا ہو جسکو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے عتاق اور نکاح، خواہ تصرف ایسا ہو جس کو ہزل باطل کردیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ کیونکہ سفیہ آزاد ہے احکام شرع کا مکلف ہے لہذا اس کے لئے ہر طرح کے تصرف کا اختیار ہوگا اور سفاہت تصرف کیلئے مانع نہ ہوگی اور اسی طرح امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے نزدیک سفاہت ان معاملات میں حجر ثابت نہیں کرے گی۔ جن معاملات کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے جیسے نکاح، عتاق، اور طلاق چنانچہ سفیہ کا نکاح کرانا، آزاد کرنا، طلاق دینا سب صحیح ہیں۔ اور وہ معاملات جنکو ہزل باطل کردیتا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو سفاہت ان میں حجر واجب کرتی ہے یعنی سفاہت ان معاملات سے روکدیتی ہے چنانچہ سفیہ پر بیع اجارہ وغیرہ تصرف نافذ نہ ہوگا۔ صاحبین رح کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ کو بیع، اجارہ وغیرہ میں اسی کے نفع اور اس پر شفقت کے پیش نظر ہی محجور قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ صبی اور مجنون کو ان کے نفع کے خاطر محجور عن التصرف قرار دیا گیا ہے لہذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ دوسرے تصرفات جن میں احتمال نقض ہے صحیح اور نافذ نہ ہوں گے کیونکہ اگر اسکو محجور قرار نہ دیا گیا تو ان تصرفات کی راہ سے اپنا سارا مال بیجا طور پر خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ ہوگا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔ الغرض ان امور میں سفیہ کو محجور قرار دینا اور سفہ کو سبب حجر قرار دینا اس پر شفقت کے پیش نظر ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ سفہ، جنون وغیرہ کی طرح امر سماوی نہیں ہے بلکہ امر کسبی ہے بلکہ اس سے بھی بڑھ کر معصیت ہے کیونکہ سفیہ خواہشات نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے

ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جاننے کے باوجود اس پر عمل کر کے عقل کے ساتھ دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے حالانکہ عقل اللہ کی حجتوں میں سے ایک حجت ہے اور جب ایسا ہے تو سفیہ، شفقت اور نظر کا سبب نہ ہوگا اور سفیہ شفقت و نظر کا مستحق نہ ہوگا۔ اور جب سفیہ شفقت کا مستحق نہیں ہے تو وہ مذکورہ معاملات میں محجور عن التصرف بھی نہ ہوگا اسلئے کہ اس کا محجور ہونا شفقت کی وجہ سے ہوتا اور وہ شفقت کا مستحق ہے نہیں لہذا اسکو محجور قرار نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب سفیہ امام صاحب کے نزدیک شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہ مبذر (فضول خرچ) سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روک لیا جاتا ہے یعنی ۲۵ سال تک سفیہ کا مال سفیہ کو کیوں نہیں دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا ثبوت نص سے ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تؤتوا السفہاء اموالکم" سفہا کو اپنا مال یعنی ان کا وہ مال جو تمھارے پاس ہے نہ دو البتہ ان کو اس میں سے کھلاؤ اور کپڑے پہناؤ اور ان سے اچھی بات کہتے رہو یعنی یہ کہتے رہو کہ یہ تمھارا ہی مال ہے بعد میں لے لینا۔ پھر فرمایا "فان آنستم منہم رشدا فادفعوا الیہم اموالہم" اور جب تم یہ محسوس کر لو کہ وہ سمجھدار ہو گئے تو ان کا وہ مال جو تمھارے پاس ہے ان کو دیدو۔ حضرت امام ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ بلوغ کے ابتدائی زمانے میں بچپن کے اثر کیوجہ سے اس میں سفاہت ہوتی ہے پھر جب سفاہت کا زمانہ قدرے طویل ہو جائے تو اس کو آزماتے رہو جب تم کو تجربہ سے یہ یقین ہو جائے کہ وہ سمجھدار ہو گیا تو اس کو اس کا مال دیدو۔ حضرت امام صاحب رح نے اس کی مدت ۲۵ سال مقرر کی ہے کیونکہ ۲۵ سال کی عمر میں انسان پوتے والا ہو سکتا ہے جیساکہ اس کی تفصیل حاشیہ میں لکھی ہے اور آدمی جب صاحب اولاد بلکہ اولاد کی اولاد والا ہو جاتا ہے تو مال وغیرہ کے سلسلے میں سمجھ بوجھ آ ہی جاتی ہے اسلئے ۲۵ سال کی عمر ہونے پر اسکے مال حوالہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ حفظ مال کی خاطر سفیہ سے اس کا مال روک لیا جاتا ہے اور ۲۵ سال تک اسکو نہیں دیا جاتا تو اس پر قیاس کر کے حجر بھی ثابت کرنا چاہیئے یعنی اس کو تصرفات سے محجور قرار دینا چاہیئے کیونکہ حفظ مال کے سلسلہ میں حجر اور مال کا روکنا دونوں برابر ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سفیہ سے اس کا مال روک لینا یا تو بطریق عقوبت ہے یا غیر معقول المعنیٰ اور خلاف قیاس ہے بطریق عقوبت تو اسلئے ہے کہ تبذیر اور فضول خرچی عقل کے ساتھ دشمنی اور اتباع ہویٰ کی وجہ سے معصیت ہے لہذا سفیہ مبذر سے سزاءً اس کا مال روک لیا گیا ہے اور غیر معقول المعنیٰ اسلئے ہے کہ مالک سے اس کے مال کا روکنا باوجودیکہ وہ کمالِ عقل اور کمالِ تمیز رکھتا ہے خلافِ عقل اور خلافِ قیاس ہے بہرحال سفیہ مبذر سے اس کے مال کا روکنا غیر معقول بات ہے یا عقوبت کے طور پر ہے اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنیٰ ہو اور عقوبت کے طور پر نہ ہو۔ پس یہاں مقیس علیہ (منع المال) چونکہ غیر معقول المعنیٰ یا عقوبت کے طور پر ہے اسلئے کسی ایک وجہ سے شرط قیاس فوت ہونے کی وجہ سے اس پر حجر کو قیاس کرنا اور سفیہ کو محجور قرار دینا درست نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْخَطَأُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللهِ تَعَالٰى اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِي الْعُقُوْبَةِ حَتّٰى قِيْلَ اِنَّ الْخَاطِئَ لَا يَأْثَمُ وَلَا يُؤَاخَذُ

بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلُحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهٗ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهٗ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ

ترجمہ بہر حال خطاء وہ ایسی نوع ہے جسکو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو اور عقوبت میں شبہ قرار دیا گیا ہو حتیٰ کہ کہا گیا ہے کہ خاطی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا لیکن خطار تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جُدا نہیں ہے جو جزار قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور وہ جزار قاصر کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے اور مکرہ کی بیع کی طرح اس کی بیع کا نافذ ہونا واجب ہے۔

تشریح عوارضِ مکتسبہ میں سے پانچواں عارضہ خطار ہے خطار لغت میں صواب اور درستی کی ضد ہے اور اصطلاح میں قصد وارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہوجانے کو خطار کہتے ہیں مثلاً کسی آدمی نے ایک چیز کو شکار سمجھ کر تیر مارا حالانکہ وہ شکار نہیں تھا بلکہ آدمی تھا تو اس تیر سے اس آدمی کا قتل ہونا خطأً قتل ہونا ہوگا۔ پس خطار میں فعل کا ارادہ تو ہوتا ہے مگر محل کا ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ خطار پر تقصیر اور کوتاہی کی وجہ سے اگرچہ عقلاً مؤاخذہ جائز ہے لیکن اسکو حقوق اللہ کے ساقط ہونے میں عذر قرار دیدیا گیا ہے یعنی اگر کسی بندے نے خطاءً اللہ کا کوئی حق تلف کر دیا تو یہ خاطی معذور ہوگا اور اس پر کوئی مؤاخذہ نہ ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ یہ خطاء اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہوئی ہو مثلاً اگر کسی ایسے شخص نے جس پر قبلہ مشتبہ ہوگیا ہو تحری اور اجتہاد کے بعد جہت قبلہ متعین کرنے میں خطار واقع ہوگئی ہو اور اس نے دوسری جہت کی طرف منہ کرکے نماز پڑھ لی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی اور یہ شخص جہت قبلہ ترک کرنے کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا اسی طرح اگر مجتہد اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتوی میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوتا بلکہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے۔ فاضل مصنف نے حق اللہ کی قید لگا کر حق العباد سے احتراز کیا ہے یعنی خطار حق اللہ ساقط ہونے کے سلسلے میں تو عذر ہے لیکن حق العباد ساقط ہونے میں عذر نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے شکار سمجھ کر دوسرے کی بکری مار ڈالی یا اپنا مال سمجھ کر دوسرے کا مال کھالیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ باب عقوبت میں خطار کو شبہ قرار دیدیا گیا ہے یعنی جس طرح شبہ کی وجہ سے حدود و قصاص دفع ہوجاتے ہیں خطار سے بھی دفع ہوجاتے ہیں۔ حتیٰ کہ خاطی نہ تو گنہگار ہوتا ہے اور نہ اس پر حد اور قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے چنانچہ اگر پہلی رات میں دولہا کے پاس کسی دوسری عورت کو بھیجدیا گیا اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کر جماع کرلیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے شکار سمجھ کر تیر چلایا حالانکہ وہ آدمی تھا پس اس کے تیر سے وہ مرگیا تو اس پر نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ وہ عمداً قتل کرنے کے گناہ کا مجرم ہوگا اور اس سلسلہ میں اصل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لیس علیکم جناح فیما اخطأتم بہ"

"لکنہ لاینفک عن ضرب" سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے۔ وہم یہ ہے کہ جب خطار کی وجہ سے عقوبت اور سزا

دور ہو جاتی ہے تو خطاءً قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر کفارہ بھی واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ کفارہ کے اندر بھی عقوبت کے معنی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خطاء فعل کے ارتکاب میں ایک گونہ تقصیر اور کوتاہی ہوتی ہے اس طور پر کہ اس نے احتیاط کو ترک کیا ہے یعنی اگر وہ احتیاط سے کام لیتا تو اس فعل سے بچ سکتا تھا پس ترکِ احتیاط کر کے اس نے کوتاہی کی ہے اور یہ کوتاہی اگرچہ عقوبتِ محضہ اور جزاءِ کامل کا سبب نہیں ہو سکتی لیکن جزاءِ قاصر کا سبب بن سکتی ہے اور وہ جزائے قاصر کفارہ ہے۔ کفارہ جزائے قاصر اسلئے ہے کہ کفارہ من وجہ تو عبادت ہے چنانچہ کفار پر واجب نہیں ہوتا ہے اور من وجہ عقوبت ہے اسلئے کہ وہ فعل کی جزاء بنکر واجب ہوتا ہے۔ بہرحال کفارہ جزاءِ قاصر ہے اور جزاءِ قاصر تھوڑی سی کوتاہی کے مناسب ہے لہذا ترکِ احتیاط کر کے تھوڑی سی تقصیر کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ واجب کیا گیا ہے اور حد اور قصاص چونکہ جزاءِ کامل اور عقوبتِ تامہ ہیں اسلئے یہ خاطی جو معذور ہے اس پر واجب نہ ہوں گی صاحب حسامی کہتے ہیں کہ خاطی کی طلاق واقع ہوگی۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہنا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو مگر خطاءً زبان سے نکل پڑا کہ تجھ پر طلاق ہے تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ حضرت امام شافعی رہ خاطی کو نائم پر قیاس کرتے ہیں اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "رُفِعَ عن امتی الخطاء والنسیان" سے استدلال کرتے ہیں مگر ہم کہتے ہیں کہ نائم پر قیاس درست نہیں ہے کیونکہ نائم مسلوب الاختیار ہے اور خاطی میں اختیار پایا جاتا ہے البتہ وہ اس کے استعمال میں کوتاہی کرتا ہے اور رہا حدیث سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں آخرت کی سزا کا موقوف ہونا اور مرتفع ہونا مراد ہے دنیاوی حکم کا جاری نہ ہونا مراد نہیں ہے چنانچہ خاطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی بیّن دلیل ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ خاطی کی بیع کے سلسلے میں اگرچہ ائمہ سے کوئی صریح روایت نہیں ہے لیکن مکرہ کی بیع کی طرح اس کی بیع بھی منعقد ہونی چاہئے مثلاً ایک شخص الحمد للہ کہنا چاہتا تھا مگر اس کی زبان سے "بعتُ منکَ ہذا بکذا" نکل گیا اور مخاطب نے اس کو فوراً قبول کر لیا تو یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جانی چاہئے جیسا کہ مکرہ کی بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جاتی ہے منعقد تو اسلئے ہو جانی چاہئے کہ سبب بیع یعنی لفظ بیع اس کے اہل سے صادر ہوا ہے اور محل میں واقع ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہونی چاہئے کہ خاطی کی رضامندی مفقود ہے حالانکہ صحت بیع کے لئے رضامندی شرط ہے جیسا کہ "الا ان تکون تجارۃً عن تراضٍ" آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

وَأَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ يُؤَثِّرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَفِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ إِنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ أَوْ مُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِي إِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ لِمَا قُلْنَا.

ترجمہ اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے جو چار رکعت والی نماز کے قصر اور روزے کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جنکے وجود کے ساتھ اختیار متعلق ہوتا ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو (اسلئے) کہا گیا کہ جب صبح کی صائم ہوکر درآنحالیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے پس اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا برخلاف مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کرلیا تو سفر مبیح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ برخلاف اس صورت کے جب افطار کے بعد بیمار ہوگیا ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے چھٹا عارضہ سفر ہے۔ سفر لغت میں مسافت طے کرنے کا نام ہے اور شریعت کی اصطلاح میں اقامت کی جگہ سے بقصد سیر طویل خروج کا نام سفر ہے جس کی ادنیٰ مدت اونٹ اور پیدل چلنے والے کی رفتار سے تین دن اور تین رات ہے، مسافر کی عقل اور قدرت چونکہ دونوں باقی رہتی ہیں۔ اسلئے سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ البتہ سفر اسباب تخفیف میں سے ہے اسی کو مصنف رہ نے فرمایا ہے کہ سفر چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے یعنی سفر، ظہر عصر اور عشاء میں سے نصف اخیر یعنی بعد والی دو رکعتوں کو ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ احناف کے نزدیک اکمال بالکل مشروع نہ ہوگا۔ امام شافعی رہ فرماتے ہیں کہ عزیمت تو اکمال ہے یعنی فرض تو چار ہی رکعات ہیں لیکن قصر رخصت ہے جیسا کہ مسافر کے لئے روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے پس جو مسافر چار رکعت پڑھیگا وہ عزیمت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جو قصر کریگا وہ رخصت پر عامل ہوگا۔ اور ہماری دلیل حدیث عائشہ ہے "قالت فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین فاقرت صلوٰۃ السفر وزید فی الحضر (شیخین) نماز تو دو دو رکعت ہی فرض کی گئی ہے پس سفر میں تو اسی کو باقی رکھا گیا البتہ حضر میں اضافہ کر دیا گیا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سفر کا فریضہ تو دو ہی رکعت ہیں اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی ہے جیسا کہ بخاری میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میں سفر میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہا لیکن آپ نے دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور ابوبکر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپ کو وفات دیدی اور عمر کے ساتھ رہا آپ نے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا یہاں تک کہ اللہ نے آپکی روح قبض کرلی اور میں عثمان کے ساتھ رہا آپنے بھی دو رکعت پر اضافہ نہیں کیا حتیٰ کہ اللہ نے آپکو وفات دی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ " اور سفر روزے کو مؤخر کرنے میں بھی مؤثر ہے یعنی سفر کی وجہ سے روزے کو مؤخر کیا جاتا ہے لیکن ساقط نہیں کیا جاسکتا ہے پس سفر کے باوجود روزہ فرض رہے گا حتیٰ کہ اگر کسی مسافر نے سفر میں روزہ ادا کرلیا تو یہ ادا کرنا صحیح ہوگا برخلاف اخیر کی دو رکعتوں کے کہ سفر ان کو بالکلیہ ساقط کر دیتا ہے حتیٰ کہ اگر مسافر نے ان کو بھی ادا کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

" لکنہ لما کان من الامور المختارۃ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب سفر اسباب تخفیف میں سے ہے تو مسافر مریض کے مانند ہوگا اور جب ایسا ہے تو مسافر اگر بحالت روزہ صبح کرے یا مقیم بحالت روزہ صبح کرے پھر سفر شروع کردے تو اس کے لئے روزہ توڑ دینا جائز ہونا چاہیئے اور اس مقیم پر جس نے افطار کرنے کے بعد سفر شروع کیا

ہے کفارہ لازم نہ ہونا چاہیئے جیسا کہ مریض اگر روزہ توڑدے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رحؒ نے فرمایا ہے کہ سفر اور مرض کے درمیان فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ سفر اختیاری چیز ہے یعنی سفر ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہے اور مرض اختیاری چیز نہیں ہے یعنی مرض ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق نہیں ہے - نیز سفر ضرورت کو لازم اور واجب کرنے والا نہیں ہے .... تحقق سفر کے بعد سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا ممکن نہ ہو کیونکہ مسافر بغیر لحوق آفت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور رہا مرض تو وہ لازماً ضرورت کو واجب کرتا ہے یعنی مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو اور اس کا دفع کرنا بھی ممکن نہ ہو پس مصنف رحؒ نے کہا کہ سفر چونکہ ان امور میں سے ہے جن کا وجود فاعل کے اختیار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو ضرورت لازمی ہو اور داعی الی الافطار ہو اسلئے کہا گیا ہے کہ جب مسافر نے بحالت صوم صبح کی یا مقیم نے بحالت صوم صبح کی پھر اس نے سفر کیا تو اس کے لئے افطار مباح نہ ہوگا کیونکہ روزہ کا وجوب شروع کرنے سے ثابت ہو چکا اور مسافر چونکہ روزے رکھنے پر قادر بھی ہے اس لئے کوئی ایسی ضرورت بھی نہیں ہے جو داعی الی الافطار ہو۔ بہرحال جب روزے کا وجوب ثابت ہو چکا اور داعی الی الافطار ضرورت موجود نہیں ہے تو افطار کرنا کیسے مباح ہوگا اس کے برخلاف اگر مریض نے تکلف کرکے روزہ رکھ لیا اور پھر افطار کا ارادہ کرلیا تو اسکے لئے افطار کرنا حلال ہوگا۔ اور اگر مسافر نے بحالتِ صوم صبح کرکے یا مقیم صائمؒ نے سفر شروع کرکے روزہ افطار کرلیا تو ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ ایسے صوم واجب کو افطار کرنے اور توڑنے سے واجب ہوتا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہ ہو حالانکہ سفر جو افطار کو مباح کرتا ہے اس کا موجود ہونا کفارہ واجب کرنے میں ایک قسم کا شبہ ہے پس اس شبہ کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر مقیم صائم نے بحالتِ اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کردیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بلکہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں سفر مبیح جو کفارہ واجب کرنے میں شبہ تھا روزہ توڑتے وقت وہ نہیں پایا گیا اور جب شبہ نہیں پایا گیا تو کفارہ بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر تندرست صائمؒ نے بحالتِ صحت روزہ افطار کرلیا اور پھر وہ بیمار ہوا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ مرض امر سماوی ہے اس میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے لہذا یہ ایسا ہوگا جیسا کہ اس نے بحالتِ مرض افطار کیا ہو اور بحالت مرض افطار کرنے سے چونکہ کفارہ ساقط ہو جاتا ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمے سے کفارہ ساقط ہو جائیگا۔

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةً وَّلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَاْثَمُ فِيْهِ مَرَّةً وَ

يُوجِبُ أُخْرَى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجُرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ.

ترجمہ اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجاء کو واجب کرتا ہے۔ اور قاصر جو رضاء کو معدوم کرتا ہے اور الجاء کو واجب نہیں کرتا ہے اور اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے کیونکہ مکرَہ مبتلیٰ ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مکرَہ فرض، حرام، اباحت، اور رخصت کے درمیان متردد ہے اور اسمیں مکرہ کبھی گناہ گار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے لہذا قتل، زخم، اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اکراہ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور سور میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

تشریح عوارض مکتسبہ میں سے ساتواں عارضہ اکراہ ہے۔ اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو اگر اسکو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اکراہِ کامل (۲) اکراہ قاصر۔ اکراہ کامل تو وہ ہے جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے اور الجاء کو ثابت کرتا ہے یعنی مکرَہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہے) اس کام کے کرنے پر مضطر اور مجبور ہو جاتا ہے جس کام کا اکراہ کرنے والے نے اس کو حکم دیا ہے بشرطیکہ یہ حکم جان یا عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی پر مشتمل ہو مثلاً اکراہ کرنے والا مکرَہ سے یوں کہے کہ یہ کام کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دونگا یا تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا پس اس وقت مکرَہ کا اختیار فاسد اور رضا معدوم ہوگی اور اکراہ قاصر یہ ہے کہ اکراہ نہ تو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور نہ رضاء کو معدوم کرتا ہے اور نہ ہی الجاء کو ثابت کرتا ہے مثلاً کسی شخص کو نہ تو جان تلف کرنے کی دھمکی دی اور نہ عضو تلف کرنے کی دھمکی دی بلکہ پاؤں میں بیڑی ڈالنے کی دھمکی دی یا محبوس کرنے کی دھمکی دی پس اس قسم میں اختیار تو باقی رہتا ہے لیکن مکرَہ اس کام پر راضی نہیں ہوتا ہے اور اکراہ کی تیسری قسم جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے باپ یا بیٹے یا بیوی کو محبوس کرنے کی دھمکی دے پس اس قسم میں اختیار اور رضا دونوں باقی رہتے ہیں نہ رضاء معدوم ہوتی ہے اور نہ اختیار فاسد ہوتا ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ اپنی تمام اقسام کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے نہ اہلیت وجوب کے اور نہ اہلیتِ ادا کے اور اکراہ مکرہ سے کسی بھی حال میں خطاب کو ساقط نہیں کرتا ہے اکراہ خواہ ملجی اور مجبور کرنے والا ہو خواہ مُلجی اور مجبور کرنے والا نہ ہو اس کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ مکرَہ کا ذمہ بھی موجود ہوتا ہے اور عقل جس پر خطاب کا مدار ہے وہ بھی موجود ہوتی ہے اور جب ذمہ اور عقل دونوں موجود ہیں تو اس سے خطاب ساقط نہ ہوگا بلکہ اس پر خطاب ثابت ہوگا دوسری دلیل جسکو مصنف نے ذکر کیا ہے یہ ہے کہ مکرَہ حالت اکراہ میں اسی طرح مبتلا ہوتا ہے جس طرح حالتِ اختیار میں مبتلیٰ ہوتا ہے اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے کیونکہ بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال جب بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا اور مکرَہ مبتلیٰ ہوتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ مکرَہ بھی مخاطب ہوگا یعنی شریعت کا خطاب اس پر بھی ثابت ہوگا اور رہی اس کی دلیل

کہ مکرہ مبتلیٰ ہوتا ہے اور بغیر ابتلاء کے خطاب ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مکرہ اس چیز کو بجالانے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہے یعنی جس چیز پر مجبور کیا جاتا ہے اس کو کرنا کبھی تو فرض ہوتا ہے جیسا کہ ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیکر اکل میتہ پر مجبور کیا گیا تو اس مکرہ پر اکل میتہ فرض ہوگا چنانچہ اگر اس نے صبر کیا اور نہ کھایا یہاں تک کہ اسکو قتل کردیا گیا تو مکرہ ترک فرض کی وجہ سے گناہگار ہوگا کیونکہ حالت اضطرار میں اکل میتہ مباح ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الا ما اضطررتم" سے معلوم ہوتا ہے اور مباح پر اگر کسی کو مجبور کیا جائے تو اس مکرہ پر اس کا کرنا فرض ہوجاتا ہے اور کبھی اس کا کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو کسی مسلمان کے ناحق قتل پر مجبور کیا گیا تو حالت اکراہ میں اس مسلمان کا ناحق قتل حرام ہے چنانچہ اگر اس مکرہ نے صبر کیا اور اکراہ کرنے والے کے ہاتھ یہ خون مارا گیا تو یہ مکرہ فعل حرام کے ارتکاب سے بچنے کی وجہ سے عنداللہ ماجور ہوگا۔ اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو رمضان کے دن میں روزہ توڑنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے۔ اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کو زبان سے کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس وقت اس کے لئے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہوگی مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کے قلب میں تصدیق موجود ہو۔ اور مکرہ اس فعل پر اقدام کرنے میں کبھی تو گناہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اور آدمی کا ماجور اور گنہگار ہونا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ اس کے ساتھ خطاب متعلق ہو اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ مکرہ مخاطب بھی ہے اور مبتلیٰ بھی ہے۔ مصنف حسامی نے فرض، حرام اباحت اور رخصت کی مثالیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اکراہ کے عذر کی وجہ سے ناحق کسی کو قتل کرنے، زخم لگانے اور زنا کرنے میں بالکل کوئی رخصت نہیں ہے مثلاً کسی سے کہا گیا کہ تم فلاں کو قتل کرو ورنہ تم کو قتل کیا جائے گا تو مکرہ کے لئے اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ عصمت اور حفاظت کے استحقاق میں اس کی اور اس کی دونوں کی جان برابر ہے لہذا مکرہ کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کی جان کو تلف کردے اور اپنی جان کی حفاظت کرے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ تو فلاں کا ہاتھ کاٹ ورنہ میں تیرا ہاتھ کاٹ دوں گا تو مکرہ کے لئے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اگر قتل کی دھمکی دیکر زنا پر مجبور کیا گیا تو مکرہ کے لئے زنا کرنا جائز نہ ہوگا اسلئے کہ زنا بھی قتل کے مرتبہ میں ہے کیونکہ زنا میں نسب ثابت نہونے کی وجہ سے ضیاع نسل ہے۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کے بعد مردار، شراب اور سور کے کھانے میں ممانعت اور حرمت باقی نہیں رہتی ہے یعنی اگر مردار یا سور کے کھانے پر یا شراب پینے پر اکراہ کامل کیا گیا یعنی قتل کی دھمکی دیکر ڈرایا گیا تو اکراہ کامل کے وقت ان چیزوں کی حرمت منتفی ہوجائے گی کیونکہ نص سے ان چیزوں کی حرمت اختیار ہی کے وقت ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" یہ فرض کی مثال ہے کیونکہ اکراہ کامل کے بعد ان چیزوں پر اقدام کرنا فرض ہے اسلئے کہ حالت اکراہ میں میتہ وغیرہ مباح ہوجاتے ہیں۔ پس جان کی حفاظت کی خاطر ان چیزوں کا کھانا فرض ہوگا اور اباحت چونکہ رخصت یا فرض میں داخل ہے اسلئے علیحدہ اس کی مثال ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَرَخَّصَ فِيْ إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَإِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِ عَلَى الْإِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزِّنَا فِي الْإِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَإِنَّمَا افْتَرَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهُ فِي الرُّخْصَةِ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِيْ مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَا أَوْجَبَ الْإِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِيْ دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يَصْلُحُ لِإِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جُمْلَةً إِلَّا بِدَلِيْلٍ يُغَيِّرُهُ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ

ترجمہ اور اکراہ کامل میں کلمۂ کفر جاری کرنے، نماز، روزہ فاسد کرنے دوسرے کا مال تلف کرنے، احرام پر جنایت کرنے اور عورت کو زنا پر قدرت دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت میں جدا ہے اسلئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا برخلاف مرد کے اسی وجہ سے اکراہ قاصر شبہ کو عورت سے حد دفع کرنے میں ثابت کریگا نہ کہ مرد سے حد دفع کرنے میں۔ پس اس مجموعہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مکرَہ کے فعل کے مثل.

تشریح اس عبارت میں رخصت کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ مکرہ کے لئے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب میں تصدیق باقی رہے اسی طرح مکرَہ مقیم تندرست کے لئے نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکرہ کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کی رخصت دی گئی ہے اسی طرح مکرہ کو احرام پر جنایت کرنے کی رخصت دی گئی ہے یعنی شکار مارنے اور سلا ہوا کپڑا پہننے کی رخصت دیگئی ہے اسی طرح مکرہ عورت کے لئے اس بات کی رخصت ہے کہ مرد کو زنا پر قدرت دیدے اکراہ کامل کا تعلق تمام مسائل کے ساتھ ہے یعنی مذکورہ امور پر اگر اکراہ کامل کی وجہ سے اقدام کیا گیا تو یہ اقدام رخصت ہوگا اور اس اقدام پر گنہگار نہ ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اکراہ کامل کے وقت ان امور کے کرنے کی صرف رخصت ہے یہ امور مباح نہیں ہوتے کیونکہ ان چیزوں کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ دفع حرج کے لئے مکرَہ کو رخصت دیدی گئی یہی وجہ ہے کہ ان امور کے ارتکاب کے سلسلہ میں اگر مکرَہ نے صبر کیا اور ان امور کے ارتکاب سے باز رہا حتی کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو یہ شخص شہید اور ماجور ہوگا انشاء اللہ۔ برخلاف مباح کے کیونکہ جو چیز اکراہ کامل کے وقت مباح ہوجاتی ہے اس کی حرمت باقی نہیں رہتی ہے حتی کہ اگر مکرَہ اس چیز کے ارتکاب سے باز رہتا ہے تو وہ ماجور نہیں ہوتا بلکہ گنہگار ہوتا ہے۔

وانما فارق فعلہا سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اکراہ کامل میں جسطرح عورت کو زنا پر قدرت دینے کے سلسلہ میں رخصت دی گئی ہے۔ یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیئے حالانکہ اوپر گذر چکا ہے کہ مرد کے لئے زنا کے سلسلہ میں کوئی رخصت نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کے سلسلے میں عورت کا فعلِ زنا مرد کے فعلِ زنا سے جدا ہے یعنی

عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت حاصل ہے مگر مرد کے لئے یہ رخصت حاصل نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے حتی کہ زنا کی صورت میں بچہ زانیہ عورت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف زانی مرد سے ولد الزنا کی نسبت منقطع ہو جاتی ہے چنانچہ ولد الزنا زانی کیطرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ اپنی مزنیہ ماں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ پس جب ایسا ہے تو مرد کے حق میں زنا قتل ولد کے معنی میں ہوگا، یعنی ولد الزنا کا نسب چونکہ زانی سے ثابت نہیں ہوتا اسلئے زانی پر اس کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا اور ماں (مزنیہ) اپنے عجز عن الکسب کی وجہ سے چونکہ انفاق پر قادر نہیں ہے اسلئے زنا ولد کی ہلاکت کا باعث ہوگا۔ الحاصل زنا مرد کے حق میں قتل ولد کے معنی میں ہے اور ناحق قتل چونکہ رخصت دئے جانے سے مانع ہے اس لئے مرد کے لئے زنا کی رخصت نہ ہوگی۔ اور عورت سے ولد کی نسبت چونکہ کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے اسلئے عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہ ہوگا اور جب عورت کی طرف سے زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے تو زنا عورت کے حق میں مانع ترخص بھی نہ ہوگا اور جب عورت کے حق میں مانع ترخص نہیں پایا گیا تو عورت کو اکراہ کامل کیصورت میں زنا پر قدرت دینے کی رخصت بھی حاصل ہوگی۔

"ولہذا اوجب الاکراہ القاصر" سے مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ اکراہ کامل چونکہ عورت کی جانب میں رخصت ثابت کرتا ہے اور مرد کی جانب میں ثابت نہیں کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں تو شبہ کو ثابت کریگا لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا۔ یعنی عورت کی جانب میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت کرتا ہے اسلئے اکراہ قاصر شبہ ثابت کریگا اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا عورت پر حد واجب نہ ہوگی حتی کہ اگر عورت کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے مرد کو زنا پر قدرت دیدی تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور مرد کے حق میں اکراہ کامل چونکہ رخصت ثابت نہیں کرتا ہے اس لئے اکراہ قاصر اس سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کریگا چنانچہ اگر مرد کو اکراہ قاصر سے زنا پر مجبور کیا گیا اور اس نے زنا کر لیا تو اس پر حد واجب ہوگی ہاں اکراہ کامل کی صورت میں شبہ ثابت ہوگا اور اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ مذکورہ چیزیں یعنی اکراہ کا اہلیت کے منافی نہ ہونا اور مکرہ سے خطاب کا ساقط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اکراہ نہ تو اقوال یعنی طلاق، عتاق، وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل اور اتلاف مالِ غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ہاں، اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو اس کے قول و فعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول و فعل باطل ہو جائے گا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ غیر مکرہ کا قول اور فعل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ معتبر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی دلیل مغیر لاحق ہو جائے تو اس کا قول و فعل باطل اور غیر معتبر ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا " انتِ طالق " تو تکلم کے فوراً بعد طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر اس کو کوئی مغیر لاحق ہو گیا مثلاً استثناء یا تعلیق تو اس وقت طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہوگا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن اگر کوئی مانع اور مغیر پایا گیا مثلاً ان افعال کا دار الحرب میں متحقق ہونا یا شبہ کا متحقق ہونا تو اس وقت یہ افعال معتبر نہ ہونگے اسی طرح کرہ کے اقوال و افعال معتبر اور صحیح ہوتے ہیں لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے افعال و اقوال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُ الْإِكْرَاهِ إِذَا كَانَ كَامِلًا فِي تَبْدِيلِ النِّسْبَةِ وَأَثَرُهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَفْوِيتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْإِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهِ وَإِذَا اتَّصَلَ الْإِكْرَاهُ بِقَبُولِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْإِكْرَاهَ يُعْدِمُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْمَالُ لَمْ يُوجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيرَةِ عَلَى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ اور نسبت کی تبدیلی میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ کامل ہو اور رضا مندی فوت کرنے میں اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جبکہ اکراہ قاصر ہو پس اکراہ کی وجہ سے وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اور رضاء پر موقوف ہوتا ہے جیسے بیع اور اجارہ۔ اور تمام اقرار صحیح نہ ہونگے اسلئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہ کے قیام پر اعتماد رکھتی ہے اور مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہوگئی اور جب اکراہ خلع میں قبول مال کیساتھ متصل ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضاء کو معدوم کرنے کے لئے ہے اور مال عدم رضاء کے وقت معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ مال نہیں پایا گیا پس طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا برخلاف ہزل کے اسلئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے پس ہزل خیار شرط کے مانند ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک سوال کا جواب مذکور ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اکراہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے جیسا کہ بیان کیا گیا ہے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا۔ جواب اکراہ کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوگا پہلی بات تو یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی فعل جو مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب تھا وہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی سے کوئی مانع موجود نہ ہو اور وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو اس کا اثر رضا کو فوت کرنے میں ظاہر ہوگا نہ کہ اختیار کو فوت کرنے میں یعنی اگر کسی شخص کو قید یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کی رضامندی فوت ہو جائے گی اگرچہ اس کا اختیار باقی رہے گا۔ پھر تفویت رضاء پر تفریع پیش کرتے ہوئے مصنفؒ فرمایا ہے کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو اکراہ کی وجہ سے رضامندی چونکہ فوت ہو جاتی ہے اسلئے اکراہ کی وجہ سے وہ تمام معاملات وافعال فاسد ہو جائیں گے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضاء پر موقوف ہوتے ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط ہوتی ہے جیسے بیع، اجارہ کہ اکراہ کی صورت میں یہ عقود فاسد ہو کر منعقد ہوں گے انعقاد تو اس لئے ہوگا کہ ان کا صدور ان کے اہل

ے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اس لئے ہوں گے کہ رضامندی جو صحت اور نفاذ کی شرط ہے وہ مفقود ہے حتی کہ اگر مکرَہ نے زوال اکراہ کے بعد ان عقود کی اجازت دیدی تو زوالِ مفسد کی وجہ سے یہ عقود صحیح ہو جائیں گے البتہ وہ عقود اور تصرفات جو رضا پر موقوف نہیں ہیں یعنی ان میں رضامندی شرط نہیں ہے جیسے طلاق اور عتاق تو وہ مکرَہ کی طرف سے اسی طرح نافذ ہوں گے جیسا کہ غیر مکرہ کی طرف سے نافذ ہوتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ تصرفات نہ تو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ ہی ان میں رضا کی شرط ہے بلکہ محض زبان سے تکلم کافی ہے اس لئے تکلم جس کی بھی طرف سے ہوگا اسی کی طرف سے یہ تصرفات نافذ ہوں گے خواہ وہ اس تصرف کو نافذ کرنے پر راضی ہو یا راضی نہ ہو۔

مصنف حسامی رح فرماتے ہیں کہ اقرار کسی بھی طرح کا ہو اکراہ کامل کی وجہ سے اقرار ہو یا اکراہ قاصر کی وجہ سے، قابل فسخ تصرف کا اقرار ہو یا ناقابل فسخ تصرف کا اقرار ہو بہر صورت وہ صحیح نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو قتل کی دھمکی دیکر یا قید کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا کہ تو عتق یا طلاق یا بیع کا اقرار کر کہ میں نے ماضی میں اپنا غلام آزاد کیا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دی تھی یا عقد بیع کا معاملہ کیا تھا تو یہ اقرار باطل ہوگا اور اس کا کوئی حکم ثابت نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اقرار ایک خبر ہے جس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس جانب صدق کو ترجیح دینے کے لئے اقرار کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ مخبر بہ اور محکی عنہ موجود ہو یعنی بصورت اقرار جس چیز کے بارے میں خبر دی گئی ہے وہ واقع میں متحقق بھی ہوئی ہو۔ حالانکہ یہاں مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل یعنی اکراہ موجود ہے یعنی اکراہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مقر نے اپنے سے ضرر دور کرنے کیلئے اقرار کیا ہے مخبر بہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس خبر کی جانب صدق راجح نہ ہوگی بلکہ جانب کذب راجح ہوگی اور جب جانبِ کذب راجح ہے تو اس خبر اور اقرار کا حکم ثابت نہ ہوگا اور یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر جب عقد خلع میں عورت کے قبول مال کے ساتھ متصل ہو یعنی عورت کو اس بات پر مجبور کیا گیا ہو کہ وہ اپنے شوہر کی طرف سے ایک ہزار درہم پر خلع قبول کرے اور پھر وہ قبول کر لے اور وہ مدخول بہا ہو تو اس صورت میں عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اس پر مال واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اکراہ مطلقاً سبب (عقد خلع) اور حکم (عورت کا قبول کرنا) دونوں پر رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مکرَہ نہ تو سبب پر راضی ہوتا ہے اور نہ اس کے حکم پر راضی ہوتا البتہ اکراہ کی وجہ سے سبب اور حکم میں مکرَہ کا اختیار معدوم نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مکرہ کے اختیار کے موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا تام اور معتبر ہوگا اور جب عورت کا قبول کرنا معتبر ہے تو طلاق جو اس کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ بھی واقع ہو جائے گی البتہ مال کا وجوب چونکہ رضا پر موقوف ہے اور یہاں اکراہ کی وجہ سے رضا معدوم ہو گئی اسلئے عورت پر مال واجب نہ ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ عدم رضا کے وقت وجوبِ مال معدوم ہو جاتا ہے اور ایسا ہو جاتا ہے گویا مال کا ذکر نہیں پایا گیا اور جب مال کا ذکر نہیں پایا گیا تو طلاق بلا مال واقع ہوگی اور یہ ایسا ہوگا جیسا کہ کسی شخص نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی چنانچہ جب صغیرہ اس کو قبول کرے گی تو اس پر طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا

طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے اسکو قبول کیا ہے اور مال اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ صغیرہ التزام (اپنے اوپر مال لازم کرنے) کی اہل نہیں ہے پس التزام مال کی اہلیت باطل ہونے کی وجہ سے اس پر مال لازم نہ ہوگا اسی طرح اکراہ کی صورت میں عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔

"بخلاف الہزل" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق سے مال کا وجوب جدا نہ ہونا چاہئے جیسا کہ ہزل کی صورت میں بالاتفاق طلاق سے وجوب مال جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جس طرح ہزلاً خلع کی صورت میں عورت کے قبول کرنے سے بالاتفاق طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے اور عورت پر مال بھی لازم ہو جاتا ہے اسی طرح خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق واقع ہو جانی چاہئے اور عورت پر مال لازم ہونا چاہئے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اکراہ کی صورت میں طلاق تو واجب ہو جائے گی مگر عورت پر مال لازم نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ ہزل حکم کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے تو مانع ہے لیکن سبب کو اختیار کرنے اور اس پر راضی ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی ہازل حکم پر تو راضی نہیں ہوتا لیکن سبب پر راضی ہوتا ہے جیسا کہ شرط خیار رضا بالحکم سے مانع ہوتا ہے لیکن رضا بالسبب سے مانع نہیں ہوتا اور اکراہ رضا بالحکم اور رضا بالسبب دونوں سے مانع ہوتا ہے یعنی مکرَہ نہ حکم پر راضی ہوتا ہے اور نہ سبب پر راضی ہوتا ہے بہرحال ہزل اور اکراہ کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو اکراہ کو ہزل کے ساتھ ملحق کرنا اور قیاس کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جس طرح ہزل بالخلع میں لزومِ مال طلاق سے جدا نہیں ہوتا ہے اسی طرح اکراہ بالخلع میں بھی لزومِ مال طلاق سے جدا نہ ہونا چاہئے۔

وَإِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلُ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يَنْسُبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْيِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَاْكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَتَكَلَّمَ۔

ترجمہ اور جب اکراہ کامل ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل دوسرے کے لئے آلہ بن سکے جیسے نفس

اور مال کو تلف کرنا تو فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا کیونکہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اختیارِ فاسد، اختیارِ صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہوتا ہے پس مکرَہ عدیم الاختیار کے مرتبہ میں مکرِہ کے لئے آلہ ہوگا ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو۔ بہرحال ایسے فعل میں جو اس کا اختیار نہ رکھتا ہو اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف درست نہ ہوگی لہٰذا استحقاقِ حکم میں معارضہ واقع نہ ہوگا اور فعل اختیارِ فاسد کیطرف منسوب ہوکر باقی رہے گا اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال اسلئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان دوسرے کے منہ سے کھائے اور دوسرے کے منہ سے کلام کرے۔

تشریح مصنف حسامی نے سابق میں بیان کیا ہے کہ اکراہ کامل کا اثر تبدیلی نسبت میں ظاہر ہوتا ہے اس عبارت میں اسی کی توضیح کی گئی ہے چنانچہ فرمایا ہے اکراہ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہوگیا جس میں فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو مثلاً جان یا مال کو تلف کرنا تو اس صورت میں وہ فعل جو مکرَہ (بالفتح) سے صادر ہوا ہے مکرِہ (بالکسر) کیطرف منسوب ہوگا اور مکرِہ کے اس فعل کا حکم مکرِہ (بالکسر) پر لازم ہوگا اور مکرَہ درمیان سے نکل جائے گا۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تو فلاں کو قتل کر ورنہ میں تجھ کو قتل کردوں گا پس مکرَہ نے اس اکراہ کی وجہ سے فلاں کو قتل کردیا تو یہ فعل قتل مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا اور اسی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر کسی نے کسی کو شکار کی طرف تیر پھینکنے پر مجبور کیا چنانچہ اس نے تیر پھینکا مگر وہ ایک آدمی کو لگ گیا اور وہ آدمی مرگیا تو فعلِ رمی مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ دیت مکرِہ کے عاقلہ پر واجب ہوگی اور کفارہ خود مکرِہ پر واجب ہوگا۔ اور مکرَہ (بالفتح) تو وہ آلہ کے ساتھ لاحق ہوگا پس جس طرح آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے اسی طرح مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اکراہ کامل اختیار فاسد کردیتا ہے یعنی اکراہ کامل کی وجہ سے مکرَہ کا اختیار فاسد ہوجاتا ہے مگر اس پر یہ سوال ہوگا کہ مکرَہ کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے اگرچہ وہ فاسد ہو اور جب اس کے لئے اختیار حاصل ہوتا ہے تو فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہئے مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہونا چاہئے اور مکرَہ کو آلہ کے ساتھ لاحق نہ کرنا چاہئے۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مکرَہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ فاسد ہے اور مکرِہ کو جو اختیار حاصل ہے وہ صحیح ہے اور فاسد صحیح کے مقابلہ میں معدوم اور غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی مکرَہ کا اختیارِ فاسد مکرِہ کے اختیارِ صحیح کے مقابلہ میں معدوم اور غیر معتبر ہوگا اور مکرَہ عدیم الاختیار ہونے میں ایسا ہو جائے گا جیساکہ مکرِہ کا آلہ (تلوار وغیرہ) اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ آلہ کی طرف نہ فعل منسوب ہوتا ہے اور نہ اس فعل کا حکم آلہ پر لازم ہوتا ہے پس اسی طرح وہ فعل جو اکراہ کامل کی وجہ سے وجود میں آیا ہے نہ تو مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور نہ اس فعل کا حکم مکرَہ پر لازم ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ فعل کا مکرَہ کی طرف منسوب نہ ہونا اس صورت میں ہے جبکہ فعل ایسا ہو جس میں فاعل مکرَہ، مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ وہ افعال جن میں مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ان افعال کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ افعال مکرَہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوں گے۔ کیونکہ اس صورت میں استحقاقِ حکم کے سلسلہ میں اختیارِ صحیح اور اختیارِ فاسد کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اور جب اس صورت میں کوئی تعارض نہیں ہے

توفعل اختیار فاسد یعنی مکرَہ (بالفتح) کیطرف ہی منسوب ہوگا اور اسی پر فعل کا حکم لازم ہوگا۔ اس فعل کی مثال جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا یا کسی عورت کے ساتھ وطی کرنے پر مجبور کیا یا طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا ان تمام اقوال وافعال میں فعل مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ اگر کسی کو روزے کی حالت میں کھانے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ یعنی کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا اکراہ کرنے والے کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا تو جرم کامل نہ ہونے کیوجہ سے حد تو مکرِہ اور مکرَہ دونوں پر واجب ہوگی لیکن عقر (بدل زنا) مکرَہ (بالفتح) پر واجب ہوگا مکرِہ پر واجب نہ ہوگا اسلئے کہ وطی کی منفعت اسی کے لئے حاصل ہوئی ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تو مکرَہ (بالفتح) کی طلاق نافذ ہوگی یعنی طلاق واقع ہوجائے گی اس بات کی دلیل کہ مذکورہ افعال واقوال میں فاعل دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یہ ہے کہ اکل میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ ایک انسان دوسرے کے منہ سے کھائے یعنی فعلِ اکل میں مکرَہ کا آلہ بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ مکرِہ (بالکسر) مکرَہ (بالفتح) کے منہ سے کھانا کھائے یعنی مکرَہ صرف آلہ ہو ورنہ اس کھانے کا فائدہ مکرِہ کو حاصل ہو حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور جب یہ بات ناممکن ہے تو معلوم ہوگیا کہ فعل اکل میں مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کا آلہ نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ناممکن ہے کہ مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کے لئے وطی کرنے میں آلہ کی حیثیت رکھتا ہو ورنہ وطی کا فائدہ اور لذت مکرِہ (بالکسر) کو حاصل ہو۔ ایسے ہی یہ بات بھی ناممکن ہے کہ ایک انسان یعنی مکرِہ (بالکسر) مکرَہ (بالفتح) کی زبان سے بات کرے یعنی اقوال میں مکرَہ (بالفتح) کے آلہ بننے کا مطلب یہ ہوگا کہ تکلم تو کرتا ہے مکرِہ (بالکسر) مگر زبان استعمال کرتا ہے مکرَہ (بالفتح) کی حالانکہ ایسا ممکن نہیں ہے۔

وَكَذٰلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَّكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ إِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِيْ يُلَاقِيْهِ الْإِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ إِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْمُكْرَهَ إِنَّمَا اَكْرَهَهٗ عَلٰى اَنْ يَّجْنِيَ عَلٰى إِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ إِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْإِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْأَمْرِ إِلَى الْمَحَلِّ الْأَوَّلِ

ترجمہ اور ایسے ہی جبکہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر محلِ جنایت اس محل کا غیر ہو جسکو اتلاف صورۃً ملاقی ہوا ہے اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو شکار قتل کرنے پر مجبور کرنا تو یہ قتل فاعل پر منحصر رہے گا اسلئے کہ مکرِہ نے اس کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ اس میں دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس کو آلہ قرار

دیدیا جائے تو مکرَہ کا احرام محل جنایت ہوجائے گا اور اس میں مکرِہ کے مدعیٰ کی مخالفت اور اکراہ کا بطلان ہے اور امر کا محل اول کی طرف عود کرنا ہے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ ابھی یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ فعل اگر ایسا ہو جس میں فاعل دوسرے کا آلہ بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) پر ہی لازم ہوگا اور وہ فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا اسی طرح اگر فعل ایسا ہو جس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بھی اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ پر لازم ہوگا اور یہ فعل مکرَہ کیطرف منسوب ہوگا۔ اسی کو فاضل مصنف نے کہا کہ اگر نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو مگر اس فعل کا محل جس پر اکراہ کیا گیا ہے صورۃً اس محل کا غیر ہو جس کے ساتھ اتلاف ملاقی ہوا ہے تو یہ فعل فاعل یعنی مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی فعل میں اس کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اگرچہ فاعل دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے لیکن اسکے محل کیطرف نظر کرتے ہوئے دوسرے کیلئے آلہ بننا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ اگر فاعل کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محل بدل جائے گا مثلاً ایک شخص نے محرم کو شکار مارنے پر مجبور کیا پس مکرَہ نے اکراہ کیوجہ سے اس شکار کو مار ڈالا تو یہ فعل قتل فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) پر ہی منحصر رہے گا اور اسی کی طرف منسوب ہوگا اور اس فعل کا حکم یعنی جنایت کا تاوان اسی پر لازم ہوگا۔ مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا اسلئے کہ مکرِہ (بالکسر) نے مکرَہ (بالفتح) کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اور مکرَہ (بالفتح) اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اگر مکرَہ (بالفتح) کو مکرِہ (بالکسر) کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو مکرَہ (بالفتح) کا فعل یعنی اس کا اپنے احرام پر جنایت کرنا دوسرے یعنی مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل ہو جائے گا اسلئے کہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے پس یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکرِہ (بالکسر) نے اپنے احرام پر جنایت کی ہے حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ انسان اپنے احرام پر تو جنایت کر سکتا ہے لیکن دوسرے کے احرام پر جنایت نہیں کر سکتا ہے۔ بہرحال مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے جنایت کا محل مکرِہ (بالکسر) کا احرام ہوگا اور مکرِہ (بالکسر) کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکرِہ (بالکسر) کے مدعیٰ کے خلاف لازم آئے گا اور اکراہ باطل ہو جائے گا۔ اور امر جنایت کا محل اول کی طرف عود کرنا لازم آئے گا۔ مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف تو اسلئے لازم آئے گا کہ مکرِہ (بالکسر) نے مکرَہ (بالفتح) کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنے احرام پر جنایت واقع کرے۔ لیکن اس نے دوسرے محل یعنی مکرِہ (بالکسر) کے احرام پر جنایت کی ہے اور جب فعل جنایت مکرِہ (بالکسر) کے حکم کے خلاف واقع ہوا ہے تو اکراہ ہی باطل ہوگیا۔ اور جب اکراہ باطل ہوگیا تو مکرَہ (بالفتح) کے فعل کا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہونا بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ انتقال اکراہ کی وجہ سے تھا لیکن جب اکراہ باطل ہوگیا تو انتقال بھی باطل ہوگا اور جب انتقال باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ (بالفتح) کا فعل اسی کی طرف منسوب ہے اور اسی پر اس کا حکم لازم ہے۔ حاصل یہ کہ مکرَہ (بالفتح) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے مکرِہ (بالکسر) کی طرف جنایت کا منتقل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ معاملہ محل اول (مکرَہ بالفتح) کے احرام کی طرف عود کر آئے حالانکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس اس لمبی مسافت سے احتراز کرنے کے لئے ہم نے کہا کہ اس

صورت میں فعل ابتداءً ہی مکرَہ (فاعل) کیطرف منسوب ہوگا اور اسی پر اس کا حکم لازم ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْثِمُ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْجِبُ الْمَأْثَمَ جِنَايَةٌ عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَ لَا يَصْلُحُ فِيْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل اس میں دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اسکو دوسرے کے لئے آلہ بنایا گیا تو محل جنایت بدل جائے گا۔

تشریح اوپر کی سطروں میں یہ اصول ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مکرَہ (بالفتح) کو آلہ قرار دینے کی وجہ سے محل جنایت بدل جاتا ہو تو اس صورت میں فعل، فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) ہی کی طرف منسوب ہوگا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا فاضل مصنف نے اس پر دو مسئلے متفرع کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو کسی مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا اور مکرَہ (بالفتح) نے اس کو قتل بھی کر دیا تو گناہ گار مکرَہ ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا اگرچہ فعل قتل اور محل کو فوت کردینا مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ محل کو فوت کردینے کی وجہ سے قصاص، دیت اور کفارہ مکرِہ (بالکسر) پر واجب ہوگا اور میراث سے بھی محروم ہوگا اور فعل قتل کا گناہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف اسلئے منتقل نہ ہوگا کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے اور قاتل گناہ کے سلسلے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ دوسرے پر گناہ کا کسب کرے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا تزر وازرة وزر اخریٰ" پس اگر گناہ کے سلسلہ میں مکرَہ (بالفتح) یعنی قاتل کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنایت کا محل مکرِہ (بالکسر) ہے نہ کہ مکرَہ (بالفتح) اور یہی محل جنایت کی تبدیلی ہے جو باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے کہا گیا کہ فعل قتل کا گناہ مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا اور مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ مسلمان کو قتل کرنے میں دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ قتل محل (انسان) کو فوت کردیتا ہے اس اعتبار سے تو مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے دوسرا اعتبار یہ ہے کہ گناہ واجب کرتا ہے اس اعتبار سے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهٗ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِيْ بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً

لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرَهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ

ترجمہ اور ایسے ہی ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جسکو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ مکرَہ کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی اسلئے کہ تسلیم اتمام کے ذریعے اپنی بیع میں تصرف ہے اور مکرَہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکرَہ کو دوسرے کیلئے آلہ بنا دیا گیا تو محل بدل جائیگا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اسلئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہوجائے گی۔ اور ہم نے تسلیم کو مکرَہ کی طرف منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے۔

تشریح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو اس کی کوئی چیز فروخت کرنے پر مجبور کیا حتی کہ مکرَہ نے اس کو فروخت کر دیا پھر اسکو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کیا حتی کہ مکرَہ نے مبیع مشتری کے سپرد کردی تو تسلیم مکرَہ (بالفتح) پر منحصر رہے گی یعنی مکرَہ کی طرف منسوب ہوگی چنانچہ مشتری کے قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوجائے گی اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی جیساکہ بیوع فاسدہ کا حال ہے۔ مکرَہ کی اس بیع کا انعقاد تو اسلئے ہوگا کہ اس بیع کا صدور اس کے اہل سے ہوا ہے اور محل میں ہوا ہے اور فاسد اسلئے ہوگی کہ مکرَہ کی رضامندی مفقود ہے اور مکرَہ کو آلہ قرار دیکر تسلیم مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوگی کیونکہ مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا اپنی مبیع کے اندر تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ مکرَہ نے مبیع سپرد کر کے بیع کو مکمل کیا ہے۔ بہرحال جب مکرَہ کا مبیع سپرد کرنا اپنی بیع کے اندر تصرف کرنا ہے تو یہ سپرد کرنا اسی مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا اور اس مسئلہ میں مکرَہ چونکہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بن سکتا ہے اسلئے یہ فعل تسلیم مکرِہ کیطرف منسوب نہ ہوگا۔

اور مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر فعل تسلیم میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیدیا گیا تو محل بھی بدل جائے گا اور فعل کی ذات بھی بدل جائے گی محل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکرَہ (بالفتح) کا فعل مکرِہ (بالکسر) کا فعل ہوجائے گا کیونکہ آلہ کیطرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ ایسا ہوجائے گا گویاکہ آمر یعنی مکرِہ (بالکسر) نے مامور یعنی مکرَہ (بالفتح) کا مال بغیر کسی شرعی وجہ کے لے لیا ہے اور ایسا کرنا غصب ہے۔ پس مکرِہ (بالفتح) مغصوب کے اندر تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکرِہ نے اسکو تسلیم اور اکمال کے ذریعہ مبیع کے اندر تصرف کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بات آپ بھی جانتے ہیں کہ مغصوب، مبیع کا غیر ہے۔ الحاصل مکرِہ نے مکرَہ کو حکم دیا تھا مبیع کے اندر تصرف کا اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں لازم آتا ہے مغصوب کے اندر تصرف کرنا اور یہی محل تصرف کا بدل جانا ہے اور فعل کی ذات اسلئے بدل جاتی ہے کہ مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں یہ تسلیم غصب ہوجاتی ہے جیساکہ بیان کیا گیا ہے حالانکہ یہ تسلیم عقد بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے اور جب ایسا ہے تو ذات فعل بھی بدل گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ محل کی تبدیلی باطل ہے لہذا اس باطل سے بچنے کے لئے ہم نے کہا کہ فعل تسلیم میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں ہے اور فعل تسلیم مکرَہ

(بالکسر) کی طرف منسوب نہیں ہے۔

وقد نسبناہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو۔ اس فعل کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور تسلیم (سپرد کرنا) اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضۂ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غصب ہے، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو جائے لیکن آپنے فعل تسلیم میں مکرَہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ قرار نہیں دیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ آپنے تسلیم کو مکرَہ پر منحصر کیا ہے اور مکرِہ کی طرف منتقل نہیں کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تسلیم (سپرد کرنے) میں دو حیثیتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ بیع کو مکمل اور متمم کرنے والی ہے دوم یہ کہ وہ اتلاف یعنی قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے۔ پہلی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا لہذا اس صورت میں یہ تسلیم غصب نہ ہوگی اور دوسری حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے لہذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگا اور اتلاف مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے تسلیم کو مکرِہ کی طرف من حیث الغصب منسوب کیا ہے۔

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ حُكْمِيٌّ صِرْنَا إِلَيْهِ اِسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا إِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْإِعْتَاقِ بِمَا فِيهِ الْإِلْجَاءُ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْإِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُولٌ إِلَى الَّذِي أَكْرَهَهُ لِأَنَّهُ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِي الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِأَصْلِهِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُونُ لَغْوًا إِذَا كَانَ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِأَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُونَ تَرْجَمَةً عَمَّا فِي الضَّمِيرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهِ وَالْإِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْإِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهُ وَإِذَا وَقَعَ الْإِكْرَاهُ عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُذْرًا يُبِيحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَإِلَّا بَطَلَ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهُ يَنْتَفِي بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ إِلَى آخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ وَالَّذِي يَقَعُ بِهِ خَتْمُ الْكِتَابِ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کیطرف فعل کا منتقل ہونا ایسا امر حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو اور غیر محسوس ہو پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر ایسی چیز کے ذریعے مجبور کیا گیا ہو جس میں الجاء ہو تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا اور اتلاف کے معنی مکرَہ سے اس شخص کی طرف منقول ہوں گے جس نے اسکو مجبور کیا ہے کیونکہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوتا ہے اپنی اصل

کے ساتھ نقل کا متحمل ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی رح نے کہا کہ مکرہ کے قولی تصرفات لغو ہوں گے بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو اسلئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول مافی الضمیر کا ترجمہ ہو جائے پس قصد و اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہو جائے گا اور امام شافعی رح کے نزدیک حبسِ دوام کے ساتھ اکراہ قتل کے ذریعہ اکراہ کے مانند ہے اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اکراہ کی تامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر مکرِہ کی جانب منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے ورنہ تو فعل بالکل باطل ہو جائے گا اور ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے یا اسکی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔ ان تمام تفصیلات تک جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا حروفِ معانی کی بحث ہے۔

تشریح مصنفِ حسامی تمہید بیان فرما کر اعتاق کے سلسلے میں یہ حکم ذکر کریں گے کہ اگر اعتاق پر کسی کو مجبور کیا گیا تو مکرہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو سکیگا یا نہیں۔ تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرہ (بالفتح) سے مکرِہ (بالکسر) کیطرف فعل مکرہ علیہ کا منتقل ہونا اور اس فعل کا مکرِہ کی طرف منسوب ہونا امر حکمی ہے اور امر حسّی نہیں ہے تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا۔ جس فعل کا پایا جانا معقول ہو، محسوس نہ ہو یعنی اس انتقال اور نسبت کی شرط یہ ہے کہ مکرِہ (بالکسر) کی طرف سے اس فعل کا صدور معقول ہو یعنی ممکن اور متصور ہو اور اس کا صدور حسّاً نہ ہو۔ معقول ہونا تو اس لئے شرط ہے کہ نقل کی شرط ہی یہ ہے کہ جس فعل کو نقل کیا جائے گا وہ فعل معقول ہو اور غیر حسّی ہونا اسلئے شرط ہے کہ اگر مکرِہ سے حسّاً فعل کا صدور ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حسّی ہوگی نہ کہ حکمی حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مکرِہ کی طرف نسبت اور انتقال حکمی امر ہے۔ اس تمہید کے ثابت ہونے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا اور یہ مجبور کرنا ایسی چیز کے ذریعہ ہوا جس میں الجاء ہو یعنی اکراہ کامل ہو تو مکرہ (بالفتح) ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا شمار ہوگا اور اعتاق اسی کی طرف منسوب ہوگا حتی کہ اس غلام کی ولاء اسی کے لئے ہوگی اور یہ فعل اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ مکرہ مکرِہ کے لئے آلہ ہو اور اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل ہو اسلئے کہ نقل کی شرط یہ ہے کہ جو فعل یا قول مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا وہ معقول ہو حالانکہ اس لفظ کا تکلم جو عتق ثابت کرتا ہے یعنی "انت حر" اس کا مکرِہ (بالکسر) کیطرف سے ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مکرِہ (بالکسر) اس غلام کا مالک نہیں ہے اور انسان جس غلام کا مالک نہ ہو وہ حدیث "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" کی وجہ سے اسکو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے اور جب مکرِہ (بالکسر) مالک نہ ہونے کی وجہ سے مکرہ (بالفتح) کا غلام آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے تو مکرہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیکر اس اعتاق کو مکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کامل کی وجہ سے جو اعتاق واقع ہوا ہے وہ اگرچہ مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہیں ہوتا لیکن اس غلام کی مالیت کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرِہ سے ممکن ہے اور اس کا صدور اس سے حسّاً موجود نہیں ہے لہذا شرط انتقال کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ اتلاف مکرِہ (بالکسر) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس غلام

کی مالیت کو مکرِہ (بالکسر) نے تلف کیا ہے حتی کہ مکرِہ (بالکسر) مکرَہ کے لئے اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا مکرِہ خواہ مالدار ہو خواہ تنگ دست ہو اور رہا مکرَہ (بالفتح) تو وہ اتلاف کے سلسلہ میں صرف آلہ ہوگا اتلاف اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

"لانہ منفصل عنہ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اتلاف، اعتاق ہی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا ہے کہ اعتاق مکرِہ (بالکسر) کیطرف منتقل نہیں ہوتا ہے لہذا اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے وہ اعتاق سے الگ ہوکر مکرِہ (بالکسر) کیطرف کیسے منتقل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہے یعنی کبھی کبھار اتلاف اعتاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے مثلاً غلام کو قتل کردیا گیا تو اس صورت میں اتلاف تو پایا جائے گا لیکن اعتاق موجود نہیں ہوگا اور اتلاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتداء ہی سے نقل کا احتمال رکھتا ہے یعنی اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور اس نے اس غلام کو قتل کردیا تو اس صورت میں مکرَہ صرف آلہ ہوگا اور یہ قتل واتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا پس جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کی طرف منتقل ہوسکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے وہ بھی اعتاق سے جُدا ہوکر بغیر اعتاق کے مکرِہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اکراہ کے جو احکام اب تک ذکر کئے گئے ہیں وہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے مذہب کے مطابق ہیں ورنہ حضرت امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ مکرَہ کے قولی تصرفات مثلاً طلاق، عتاق، بیع وغیرہ لغو اور باطل ہیں یعنی ان کے نزدیک ان تصرفات کا حکم ثابت نہیں ہوگا بشرطیکہ اکراہ ناحق ہو لیکن اگر اکراہ برحق ہو تو وہ صحیح ہوگا۔ چنانچہ اگر حربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور اس نے اسلام قبول کرلیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی نے قرضدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور اس نے بیچ دیا تو یہ تصرف صحیح ہوگا کیونکہ یہ اکراہ برحق اور بجا ہے اور اگر ذمی کو اسلام پر مجبور کیا گیا اور ذمی نے اسلام قبول کرلیا تو اس کا یہ اسلام صحیح ہوگا کیونکہ امام شافعی رح کے نزدیک یہ اکراہ باطل ہے۔ صاحب حسامی نے دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ قول قصد اور اختیار سے صحیح ہوتا ہے تاکہ اس کا قول دل کی بات کا ترجمان اور دلیل بن جائے لہذا جس صورت میں قصد واختیار معدوم ہوگا اس صورت میں اس کا قول باطل ہوگا۔ مصنف حسامی کہتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا یعنی جس طرح قتل کی دھمکی دے کر اکراہ کے ذریعہ مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہو جاتے ہیں اسی طرح اگر عمر قید کے ذریعہ اکراہ کیا گیا تو بھی مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجائیں گے۔ اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو خواہ اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف ممکن ہو یا ممکن نہ ہو تو جوں ہی اکراہ تام اور کامل ہوگا فاعل یعنی مکرَہ سے فعل کا حکم ساقط ہوجائے گا یعنی مکرَہ سے مواخذہ نہ ہوگا خواہ مکرِہ سے مواخذہ ہو یا مواخذہ نہ ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ اکراہ کی تمامیت اور اس کا کمال یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرَہ کے لئے فعل کو شرعاً مباح کردے اب اگر فعل کا مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہوا تو اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کردیا جائے گا اور مکرِہ ہی ماخوذ ہوگا اور فاعل یعنی مکرَہ کو اس کے لئے آلہ قرار دے دیا جائے گا۔ اور اگر اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہوا تو یہ فعل، بالکلیہ باطل ہوجائے گا اور کسی سے مواخذہ نہ ہوگا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں

کہ ہم باب اکراہ میں یہ اصول ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ معدوم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اکراہ کی وجہ سے رضامندی منتفی ہو جاتی ہے۔ اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر ہو یا اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اکراہ کامل ہو۔ الحاصل اس فساد اختیار اور فواتِ رضا پر احکام مرتب ہوں گے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ایسا نہیں جیسا کہ امام شافعی رح کہتے ہیں کہ مکرَہ کے تصرفات قولی باطل ہو جائیں گے۔ آخر میں مصنف کہتے ہیں کہ ہماری کتاب جس بحث پر ختم ہو گی وہ حروف معانی کی بحث ہے چنانچہ اگلی سطروں میں اسی کا بیان ہے

جمیل احمد عفی عنہ

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

نَشَأَ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا وَأَكْثَرُهَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْأَصْلُ فِيْهِ الْوَاوُ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ أَهْلِ اللُّغَةِ وَأَئِمَّةُ الْفَتْوٰى وَإِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيْبُ فِيْ قَوْلِهِ إِنْ نَكَحْتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰى لَا يَقَعَ بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِيْ قَوْلِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأُوْلٰى لَا بِمُقْتَضَى الْوَاوِ وَفِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى أَعْتَقْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلٰى اٰخِرِهٖ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ اٰخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَعِتْقُ الْأُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا.

ترجمہ فقہ کے مسائل کا ایک حصہ حروفِ معانی پر موقوف ہے اور ان میں سب سے زیادہ کثیر الوقوع حروف عطف ہیں اور عطف میں اصل واؤ ہے اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر اور اسی پر عام اہل لغت اور ائمہ کے فتاوی ہیں۔ اور مرد کے قول "ان نکحتہا فہی طالق و طالق و طالق" میں ترتیب ثابت ہو گی حتی کہ اس سے صرف ایک طلاق واقع ہو گی ابو حنیفہ کے قول کے مطابق صاحبین کا اختلاف ہے اس ضرورت سے کہ طلاق ثانیہ شرط کے ساتھ متعلق ہو گی اولیٰ کے واسطہ سے نہ کہ واؤ کے تقاضے سے اور مولیٰ کے قول "اعتقت ہذہ و ہذہ" میں حالانکہ ان دونوں کا نکاح فضولی نے کسی مرد کے ساتھ کر دیا تھا تو دوسری کا نکاح باطل ہے اسلئے کہ جب کلام کے آخر میں وہ چیز نہ ہو جو اس کے اول کو بدل دے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور پہلی باندی کا آزاد ہو جانا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کر دیتا ہے پس دوسری کا

نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے باطل ہوگیا ہے۔

تشریح مصنف حسامی فرماتے ہیں کہ حروف معانی کی بحث نحو سے متعلق ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع حروف معانی کے ساتھ متعلق ہیں اس لئے فائدہ کی تکمیل کے لئے اس بحث کو کتاب کے آخر میں ذکر کردیا گیا۔ اگرچہ صاحب منار وغیرہ نے اس بحث کو حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد ذکر کیا ہے۔

حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں۔ اور حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے۔ پھر حروف معانی میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ پھر حروف عطف کا وقوع چونکہ کثیر ہے اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس باب میں حروف کا اطلاق تغلیباً ہے ورنہ اس باب میں کلمات شرط اور کلمات ظروف بھی مذکور ہیں۔ اور یہ دونوں اسم کے قبیل سے ہیں نہ کہ حرف کے قبیل سے۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ عطف میں واؤ اصل ہے اسلئے کہ عطف نام ہے دو چیزوں کے درمیان مشارکت ثابت کرنے کا اور محض مشارکت ثابت کرنے کے لئے واؤ آتا ہے۔ پس عطف میں واؤ اصل ہوگا اور جب عطف میں واؤ اصل ہے تو سب سے پہلے واؤ ہی کا ذکر کیا گیا۔ چنانچہ کہا گیا کہ ہمارے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ تو مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب ملحوظ ہوتی یعنی واؤ کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ معطوف علیہ اور معطوف کو حکم کے اندر جمع کردیتی ہے نہ تو دونوں کا ایک زمانہ میں جمع ہونا ضروری ہوتا اور نہ مابعد کا ماقبل سے مؤخر ہونا ضروری ہوتا۔ عام اہل لغت اور اہل شرع کا یہی مذہب ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے۔ دلائل قوت الاخیار جلد دوم میں ملاحظہ فرمائیں۔

وانما یثبت الترتیب الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی اجنبیہ عورت سے کہا "ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق" اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اس پر طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے۔ پس اگر شرط پائی گئی یعنی اس نے اس عورت سے نکاح کرلیا تو حضرت امام ابو حنیفہ رہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین واقع ہونگی۔ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک طلاق اسلئے واقع ہوگی کہ ان کے نزدیک تینوں طلاقیں ترتیب کے ساتھ واقع ہونے کی وجہ سے اولاً پہلی طلاق واقع ہوگی اب یہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوجاتی ہے اسلئے یہ عورت پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی ہے اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل نہ رہی اور جب یہ عورت پہلی طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی۔ بہرحال اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک اس عورت پر تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ

ان کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے ہے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے اس کے معنی میں مقارنت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔ مصنف حسامی نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تینوں کا ایک ساتھ واقع ہونا واؤ کے مقتضیٰ کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کے نزدیک جو ترتیب پائی گئی وہ واؤ کے موجب کی وجہ سے نہیں پائی گئی بلکہ کلام کے موجب کی وجہ سے پائی گئی اور امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کا موجب افتراق ہے یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول تو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث طلاق اول اور ثانی کے واسطہ سے معلق ہے۔
بہرحال ان تین طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ کلام کے موجب سے آئی ہے لہذا جب شرط پائی جائے گی تو یہ تینوں طلاقیں اسی ترتیب سے نازل ہونگی اس طور پر کہ اولاً طلاق اول واقع ہوگی پھر ثانیہ، پھر ثالثہ لیکن جب اولیٰ واقع ہوئی تو ثانیہ اور ثالثہ کے لئے محل باقی نہ رہا کیونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ الحاصل امام صاحبؒ کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا پس ثانیہ اور ثالثہ تعلیق بالشرط میں اولیٰ کے مساوی ہوں گی اور ایسا ہو جائے گا گویا مرد نے تکرار شرط کے ساتھ یوں کہا ہے "ان نکحتہا فہی طالق، ان نکحتہا فہی طالق، ان نکحتہا فہی طالق" پس جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں پس صاحبین کے نزدیک اس کلام کی وجہ سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی مگر تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔ یہ واضح رہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس صورت میں ہے جب شرط مقدم ہو ورنہ اگر شرط مؤخر ہو اور یوں کہا جائے "ہی طالق؛ و طالق؛ و طالق ان نکحتہا" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

"وفی قول المولیٰ" سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے ایک آدمی کی دو باندیوں کا نکاح بغیر اس کی اجازت کے ایک آدمی کے ساتھ کر دیا تو یہ نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہوگا یا ان کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا چنانچہ اگر مولیٰ نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم نہیں آتا اسلئے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اولیٰ ثانیہ سے پہلے آزاد ہوئی ہے پس پہلی کے آزاد ہوتے ہی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اور اگر دونوں کو عطف بالواؤ کے ذریعہ آزاد کیا اور یوں کہا: اعتقت ہذہ و ہذہ" تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ پس اس صورت میں دوسری

کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دوسری باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ واقع ہوئی ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوگیا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے حالانکہ احناف اس کا انکار کرتے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جب کلام کے آخر میں ایسی چیز موجود نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو... اولِ کلام آخرِ کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے یہاں بھی چونکہ کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو اول کلام کو بدل دے اسلئے اول کلام یعنی "اعتقت ہذہ" آخر کلام یعنی "وہذہ" پر موقوف نہ ہوگا یعنی اولاً جس باندی کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے آزاد ہوجائے گی اور جب ثانیہ کے عتق کے تکلم سے پہلے اولی آزاد ہوگئی تو حدیث "لاتنکح الامۃ علی الحرۃ" کی وجہ سے ثانیہ محل نکاح نہ رہے گی اگرچہ وہ نکاح موقوف ہو اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ اولیٰ کا آزاد ہونا ثانیہ کے نکاح کے موقوف ہونے کی محلیت کو باطل کردیتا ہے کیونکہ جس طرح نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسی طرح نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہے اور جب اولیٰ کے آزاد ہونے سے ثانیہ نکاح موقوف کا محل نہ رہی تو ثانیہ کے عتق یعنی "وہذہ" کے تکلم سے پہلے ثانیہ کا نکاح باطل ہوجائے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِيُّ أُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَتَيْنِ فَقَالَ أَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَإِذَا اتَّصَلَ بِهٖ آخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ آخِرُهٗ فِيْ حَقِّ أَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ

ترجمہ برخلاف اس صورت کے جب کسی شخص کا فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس شخص نے "اجزتُ ہذہ وہذہ" کہا ہو تو دونوں کا نکاح باطل ہوجائے گا کیونکہ صدر کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو اس سے جواز مسلوب ہوگیا پس آخر کلام اولِ کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہوگیا۔

تشریح یہ عبارت بھی ایک سوال کا جواب ہے مگر اس سوال کی دو تقریریں کی جاسکتی ہیں پہلی تقریر تو یہ ہے کہ جس طرح دو باندیوں کا نکاح اگر فضولی نے کیا اور مولیٰ نے "اعتقتُ ہذہ وہذہ" کہا تو جس طرف پہلے اشارہ کیا ہے اس کا نکاح جائز ہے اور دوسری کا باطل ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے دو عقدوں میں دو بہنوں کا نکاح ایک آدمی کے ساتھ کیا اور اس نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد اجزتُ ہذہ وہذہ کہہ کر ان کو جائز کیا تو باندیوں پر قیاس کرتے ہوئے یہاں جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے اس کا نکاح جائز ہونا چاہئے اور دوسری کا باطل ہونا چاہئے حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہے۔ سوال کی دوسری تقریر یہ ہے کہ

اس صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے اسلئے کہ اگر شوہر کلام مفصول کے ساتھ یعنی الگ الگ دونوں کا نکاح جائز کرتا تو پہلی کا نکاح درست ہوجاتا اور دوسری کا باطل ہوجاتا پس "اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ" کے ذریعہ اجازت دینے کی صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہوجانا اس بات پر دال ہے کہ یہاں واؤ مقارنت کے لئے ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کے لئے نہیں آتا ہے پہلی تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہے کہ دو باندیوں کے نکاح پر قیاس کرتے ہوئے پہلی بہن کے نکاح کا جواز لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولیٰ کا قول "اعتقتُ ہٰذہ" آخر کلام "وہٰذہٖ" پر موقوف نہیں ہے اسلئے کہ آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے اور جب آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا۔ اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہے تو مولیٰ کے "اعتقتُ ہٰذہ" کہنے سے پہلی مشار الیہا باندی آزاد ہوجائے گی اور "وہٰذہٖ" یعنی دوسری باندی کے عتق کا تلفظ کرنے سے پہلے چونکہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا اور دوسرے مسئلہ میں یعنی "اجزتُ ہٰذہٖ وہٰذہٖ" میں اول کلام یعنی "اجزت ہٰذہ" آخر کلام یعنی "وہٰذہ" پر موقوف ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں آخر کلام، اول کلام کے لئے مغیر ہے اس طور پر کہ اگر شوہر "اجزتُ ہٰذہ" کہہ کر خاموش ہوجاتا تو پہلی کا نکاح جائز ہوجاتا کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس نے "وہٰذہ" کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ نکاح ناجائز ہوگیا۔ الحاصل آخر کلام یعنی "وہٰذہٖ" نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کیطرف بدل دیا اور جس صورت میں آخرِ کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوتا ہے اس صورت میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے اور جب اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے تو دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا کیونکہ موقوف اور موقوف علیہ دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہوتا ہے اور جب دونوں کا وقوع ایک زمانے میں ہے تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ الحاصل ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے اسلئے نکاحِ اختین کے مسئلہ کو نکاحِ امتین کے مسئلہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

دوسری تقریر کے مطابق سوال کا جواب یہ ہوگا کہ "اجزت ہٰذہ وہٰذہ" کہنے کی صورت میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہٰذہ وہٰذہ" میں واؤ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس لئے ہے کہ صدر کلام یعنی "اجزتُ ہٰذہ" جواز نکاح کے لئے موضوع ہے کیونکہ صرف اول کلام کے تکلم سے جمع بین الاختین لازم نہیں آیا لیکن جب اس کے ساتھ آخر کلام یعنی "وہٰذہ" متصل ہوگیا تو صدر کلام سے جواز سلب ہوگیا یعنی آخر کلام کے تلفظ سے صدر کلام کا جواز بھی ختم ہوگیا کیونکہ اس صورت میں آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے مرتبہ میں ہے یعنی جس طرح شرط اور استثناء اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں اسی طرح یہاں بھی آخر کلام اوّل کے لئے مغیر ہے اور جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہے تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اول کلام اور آخر کلام دونوں کے وقوع کا زمانہ ایک ہوگا اور ایسا

ہو گا گویا شوہر نے دونوں کے نکاح کی اجازت ایک ساتھ دی ہے اور ایک ساتھ اجازت دینے سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اور یہ حرام اور باطل ہے اس لئے اس صورت میں دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہوگا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلَى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هٰذِهٖ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَطْلُقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشِّرْكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِي اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا نَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشِّرْكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِي قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتِبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِي قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِي مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ۔

ترجمہ اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہے پس خبر کے اندر مشارکت واجب نہ ہوگی اور یہ جیسے اس کا قول "ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق" تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ خبر میں شرکت کلام ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ کلام ثانی ناقص ہو۔ پس جب کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولیٰ کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہٖ جملہ اولیٰ تام ہوا ہے حتی کہ ہم نے شوہر کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" میں کہا کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرتی ہے۔ گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو اور استقلال کی جانب قائل کے قول "جاءنی زید وعمرو" میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے کہ مجئ واحد میں مشارکت غیر متصور ہے۔

تشریح واؤ جس طرح عطف مفرد علی المفرد کے لئے آتا ہے اسی طرح عطف جملہ علی الجملہ کے لئے آتا ہے۔ پھر عطف جملہ علی الجملہ کی دو صورتیں ہیں (۱) جملہ کاملہ، جملہ کاملہ پر معطوف ہو (۲) جملہ ناقصہ جملہ کاملہ پر معطوف ہو جملہ کاملہ وہ ہے جو مفید معنی ہو اور اگر مفید معنی نہ ہو تو وہ جملہ ناقصہ کہلائے گا۔ اسی کو مصنف نے فرمایا ہے کہ واؤ کبھی ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کیساتھ کامل ہو یعنی جسطرح معطوف علیہ میں مبتدا اور خبر دونوں مذکور ہیں اسی طرح جملہ معطوف میں بھی مبتدا اور خبر دونوں مذکور ہیں مثلاً ایک شخص نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق۔ اس صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت ثابت نہ ہوگی یعنی اس صورت میں مبتداء ثانی (وہذہ) مبتداء اول کی خبر (طالق ثلاثا) میں شریک نہ ہوگا چنانچہ جس بیوی کیطرف پہلے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر تین طلاقیں

واقع ہوں گی اور جس کی طرف دوسرے ہذہ سے اشارہ کیا گیا ہے اس پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر مبتداء ثانی جملہ اولی کی خبر (طالق ثلاثا) میں شریک ہوتا تو دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہوتیں۔ اور جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر معطوف ہونے کی صورت میں مبتداء اول کی خبر میں شرکت کا ثابت نہ ہونا اسلئے ہے کہ دونوں جملے تام ہیں ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور جب اس صورت میں دونوں جملے تام ہیں ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے تو دونوں جملوں کے مبتدا خبر اول میں شریک ہونگے کیونکہ خبر اول میں دونوں مبتدا اس وقت شریک ہوتے ہیں جبکہ جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے کلام ثانی یعنی معطوف خبر کا محتاج ہو اسلئے کہ معطوف جملہ ناقصہ ہونے کی وجہ سے اس وقت تک مفید معنی نہیں ہوگا جب تک وہ مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوجائے مثلاً کسی نے "ہذہ طالق وہذہ" کہا تو معطوف یعنی وھذہ خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا حتی کہ دونوں پر طلاق واقع ہوجائے گی لیکن اگر معطوف جملہ کاملہ ہو تو شرکت کی دلیل یعنی احتیاج نہ پائے جانے کی وجہ سے معطوف مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا چنانچہ ہذہ طالق ثلاثا وہذہ طالق میں جملہ ثانیہ یعنی معطوف تام اور کامل ہے اور تام ہونے کی وجہ سے مفید معنیٰ ہے لہذا معطوف مبتدار اول کی خبر میں شریک نہ ہوگا اور دوسری بیوی پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک واقع ہوگی اور پہلی پر تین واقع ہوں گی۔ خبر کے اندر شرکت چونکہ احتیاج کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولی تام ہوا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق وطالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی جس شرط پر طلاق اول معلق ہے اور طلاق ثانی اس شرط کے ساتھ استقلال کا تقاضہ نہیں کرے گی یعنی یہ نہیں کہا جائیگا کہ طلاق ثانی مستقلاً اس شرط پر معلق ہے اور گویا اس نے شرط کا اعادہ کیا ہے اور اِن دخلتِ الدار فانت طالق وطالق اِن دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب بعینہ شرط کے اندر اشتراک کافی ہے تو اس تقدیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا، کلما حلفت بطلاقک فانت طالق ، یعنی جب بھی میں تیری طلاق کے ساتھ حلف کروں یعنی تیری طلاق کو شرط پر معلق کروں تو تجھ کو طلاق ہے پھر اس نے اپنی بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فانت طالق وطالق تو یہ ایک ہی یمین ہوگی اور اس یمین کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر یہ ان دخلتِ الدار فانت طالق وان دخلتِ الدار فانتِ طالق کے مرتبہ میں ہوتا تو یہ دو یمین ہوتیں اور عورت پر دو طلاقیں واقع ہوتیں البتہ "جاءنی زید وعمرو" میں استقلال کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی عمرو سے پہلے جاءنی فعل مقدر مانا جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی جیئت میں زید عمرو دونوں شریک ہوں مگر چونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے لئے بعینہ ایک شرط کافی ہوسکتی ہے اسلئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک شرط میں شریک ہوجائیں گے اور معطوف کے لئے مستقلاً شرط مقدر ماننے کی ضرورت نہ ہوگی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ مُجَامِعٌ ذَا الْحَالِ

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی حَتّٰی اِذَا جَاءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَیْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرْبِیِّ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰی لَا یَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا یَاْمَنَ الْحَرْبِیُّ مَا لَمْ یَنْزِلْ۔

ترجمہ اور کبھی واؤ کو جمع کے معنیٰ کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اسلئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ باری تعالےٰ نے فرمایا ہے یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں اس کے دروازے۔ یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں۔ اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حرٌّ" میں۔ اور حربی سے "اِنزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کے لئے ہے حتیٰ کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے اور حربی مامون نہ ہوگا جب تک وہ نہ اُترے۔

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ واؤ کبھی معنیٰ جمع کی وجہ سے حال کیلئے بھی آتا ہے یعنی واؤ کا حال کے لئے ہونا مجاز ہوگا اور علتِ مشترکہ جمعیت کے معنیٰ ہونگے یعنی حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے اور واؤ بھی مطلق جمع کے لئے ہے لہذا اس مناسبت اور علاقہ کی وجہ سے واؤ حال کے لئے ہوگا۔ مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، "حتّٰی اِذا جاؤہا وفُتِحَتْ اَبوابُہا"، یعنی جب مومن لوگ جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوں گے۔ اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں ہے اور فقہاء نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حر" کہا یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا "اِنزل وانت آمن" تو ان دونوں اقوال میں واؤ حال کے لئے ہوگا اور حال چونکہ شرط اور حال کے لئے قید ہوتا ہے اسلئے عتق ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا اور امان نزول اور اترنے پر موقوف ہوگا۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ پہلی مثال میں "وانت حر" حال ہے اور دوسری مثال میں "وانت آمن" حال ہے اور آپنے فرمایا ہے کہ حال شرط ہوتا ہے لہذا "وانت حر"، "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا" کے لئے شرط ہوگا "وانت آمن"، "انزل" کے لئے شرط ہوگا اور یہ بات مسلّم ہے کہ جزاء شرط پر موقوف ہوتی ہے لہذا ادائے الف، عتق پر موقوف ہوگا اور نزول، امن پر موقوف ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا عتق، ادائے الف سے پہلے ثابت ہوگا اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوگا۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی عتق ادائے الف سے بعد میں ثابت ہوتا ہے اور امن نزول سے پہلے ثابت ہوتا ہے۔ اس کے چند جواب ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ یہ بابِ قلب سے ہے اور "اَدِّ اِلَیَّ اَلفًا وانت حر" اور "انزل وانت آمن" کی تقدیری عبارت "کن حرًا وانت مؤدٍ للالف" و "کن آمنًا وانت نازلٌ" ہے اس قلب کے بعد عتق، ادائے الف پر اور امن نزول پر موقوف ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں قلب تو نہیں ہے البتہ "وانت حرٌ" اور "وانت آمنٌ" حال مقدرہ

ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوہا خالدین" میں خالدین حال مقدرہ ہے اور خلود فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے پس اس صورت میں "اَدِّ اِلَیَّ الفًا وانت حرٌ" کے معنی ہوں گے "اَدِّ اِلَیَّ الفًا حالَ کونکَ مقدرًا ان الحریۃ فی حال الاداء" تو مجھے ایک ہزار اس حال میں ادا کر کہ تو مانتا ہے کہ آزادی ادا کے وقت حاصل ہوگی اور انزل وانت آمن کی تقدیری عبارت ہوگی "انزل حالَ کونکَ مقدرًا ان الامان فی حال النزول" تو اتر اس حال میں کہ تو مانتا ہے کہ امان نزول کے وقت حاصل ہوگا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا کہ "اَدِّ اِلَیَّ الفًا فتحرّ حرًا" مجھے ایک ہزار ادا کر پھر آزاد ہوجا۔ "انزل فتصیر آمنًا" نیچے اتر پھر مامون ہوجا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ "وانت حرٌ" اداء کا حال ہے اور انت آمن نزول کا حال ہے اور حال معنیً وصف ہوتا ہے پس حریت وصف اور اداء موصوف ہوگا اسی طرح امان، وصف اور نزول موصوف ہوگا اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت اداء پر مقدم نہ ہوگی بلکہ اداء حریت پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح امان، نزول پر مقدم نہ ہوگا بلکہ نزول امان پر مقدم ہوگا۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّمَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِيْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّهٗ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيْ

ترجمہ اور بہرحال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی بیوی سے "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" کہا تو وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے دار میں پہلے دار کے بعد داخل ہو بغیر تراخی کے اور فاء کبھی علتوں پر داخل ہوتا ہے جبکہ علت دائمی ہو تو دوام تراخی کے معنی میں ہوجائے گا۔ کہا جاتا ہے "ابشر فقد اتاک الغوث" اور اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ فانت حرٌ" کہ غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا کیونکہ عتق دائمی ہے لہذا تراخی کے مشابہ ہوگیا۔

تشریح حروف عطف میں سے دوسرا حرف فاء ہے فاء وصل مع التعقیب کے لئے آتا ہے یعنی فاء اسلئے آتا ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ متصل ہو اور بغیر کسی مہلت اور تاخیر کے معطوف علیہ کے بعد

واقع ہو چنانچہ اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فہذہ الدار فانت طالق " تو اس صورت میں طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اولاً پہلے گھر میں پھر بغیر تراخی کے دوسرے گھر میں داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا اولاً دوسرے گھر میں پھر پہلے گھر میں داخل ہو یا اولاً پہلے گھر میں اور پھر دوسرے گھر میں تراخی اور تاخیر سے داخل ہو تو ان چاروں صورتوں میں شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو کیونکہ حکم علت پر مرتب ہوتا ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہو جائیں گے اور علت چونکہ اپنے معلول سے مؤخر نہیں ہوتی بلکہ مقدم ہوتی ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہونے کی وجہ سے علت پر فاء داخل نہ ہونا چاہئے مگر خلافِ اصل فاء علت پر داخل ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس علت کا وجود دائمی ہو کیونکہ جب علت کا وجود دائمی ہوگا تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود ہوگی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی اور جب اس صورت میں علت حکم کے بعد بھی موجود ہے تو تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ مثلاً قید خانہ میں پڑے ہوئے آدمی سے کہا " ابشر فقد اتاک الغوث " مبارک ہو اسلئے کہ تیرے پاس فریاد پہنچ گئی ہے یہاں غوث ابشار کی علت ہے اور یہ علت ابشار کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر فاء کا داخل کرنا درست ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ابشار کی علت غوث نہیں ہے بلکہ اتیانِ غوث ہے اور اتیانِ غوث اک آنی چیز ہے اس میں دوام نہیں ہے لہٰذا اس پر فاء کا داخل کرنا درست نہ ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتیانِ غوث اگرچہ آنی ہے مگر اس کی ذات آنی نہیں ہے بلکہ زمانی ہے اور بعد میں باقی رہنے والی ہے اور جب اس کی ذات باقی رہنے والی ہے تو تعقیب کے معنی حاصل ہونے کی وجہ سے فاء کا داخل کرنا صحیح ہے۔ اور فاء چونکہ علت دائمہ پر داخل ہوتا ہے اسلئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا " اَدِّ اِلیَّ الفا فانت حرٌّ " تو مجھے ایک ہزار ادا کر اسلئے کہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق اگرچہ ادا ء الف کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لیکن عتق علتِ دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ پس جب عتق ایسی علتِ دائمہ ہے جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے تو یہ متراخی عن الحکم کے مشابہ ہوگئی۔ یعنی عتق کا ادائے الف کے بعد ہونا متحقق ہوگیا اور جب تعقیب یعنی عتق کا اداء الف کے بعد ہونا متحقق ہوگیا تو عتق پر فاء کا داخل کرنا صحیح ہوگیا۔

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح اَلتَّرَاخِیْ عَلٰی وَجْہِ الْقَطْعِ کَاَنَّہٗ مُسْتَاْنَفٌ حُکْمًا قَوْلًا بِکَمَالِ التَّرَاخِیْ وَعِنْدَ صَاحِبَیْہِ التَّرَاخِیْ فِی الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّکَلُّمِ بَیَانُہٗ فِیْمَنْ قَالَ لِامْرَاَتِہٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِھَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَۃَ رح یَقَعُ الْاَوَّلُ وَیَلْغُوْ مَا بَعْدَہٗ کَاَنَّہٗ سَکَتَ عَلَی الْاَوَّلِ وَقَالَا یَتَعَلَّقْنَ جُمْلَۃً وَیَنْزِلْنَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَی الْوَاوِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔

ترجمہ اور بہرحال ثم تو وہ تراخی کے طریقہ پر عطف کے لئے آتا ہے۔ پھر ابوحنیفہ کے نزدیک تراخی قطعیت کے طریق پر ہوگی گویا کہ کمالِ تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ کلام حکماً مستانف ہے اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجود میں ہے نہ کہ تکلم میں۔ اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا "انتِ طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اول واقع ہوجائے گی اور اس کے بعد کی لغو ہوجائیں گی۔ گویا اس نے اول پر سکوت کیا اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ معلق ہوں گی اور علی الترتیب اتریں گی اور کبھی ثم کو واؤ کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ثم کان من الذین آمنوا"

تشریح حروف عطف میں سے تیسرا حرف ثم ہے جو عطف کے لئے آتا ہے مگر تراخی اور مہلت کے ساتھ یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان اس فعل میں قدرے مہلت اور تراخی ہوگی جو فعل ان کے ساتھ متعلق ہے یعنی معطوف، معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد موجود ہوگا چنانچہ "جاءنی زید ثم عمرو" کا مطلب یہ ہے کہ عمر کی آمد زید کی آمد سے کچھ دیر کے بعد ہوئی ہے۔ پھر امام ابوحنیفہ رح اور صاحبین رح کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ثم کے ذریعہ کس درجہ کی تراخی ہوتی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک قطعیت کے طریقے پر تراخی ثابت ہوگی یعنی کامل درجہ کی تراخی ہوگی اور کامل درجہ کی تراخی یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں اس کا اثر ظاہر ہو یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور یہ ایسا ہوگا گویا متکلم نے معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد سکوت کیا پھر از سر نو معطوف کا تکلم کیا اور معطوف علیہ کا حکم پہلے موجود ہوا پھر اس کے کچھ دیر بعد معطوف وجود میں آیا۔ صاحب کتاب نے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ ثم مطلق تراخی کے لئے موضوع ہے اور مطلق جب بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے لہذا یہاں بھی تراخی کا فرد کامل مراد ہوگا یعنی حکم اور تکلم دونوں میں تراخی کا اثر ظاہر ہوگا۔ اسی کو مصنف رح نے کہا ہے کہ وہ کلام جس پر کلمہ ثم داخل ہے من حیث الحکم مستانف ہے یعنی ایسا ہے گویا سکوت کے بعد اس کا تکلم کیا ہے اور یہ بات اس لئے کہی گئی ہے تاکہ کمال تراخی کا قائل ہونا پایا جائے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک وجود حکم میں تو تراخی ہوگی لیکن تکلم میں تراخی نہ ہوگی بلکہ تکلم میں وصل ہوگا یعنی معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے تاخیر کے ساتھ موجود ہوگا لیکن تکلم میں معطوف، معطوف علیہ کے ساتھ موصول ہوگا ایسا نہیں ہوگا گویا معطوف کا تکلم سکوت کے بعد کیا ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے اور جب معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے بظاہر ملا ہوا ہے تو اسکو تکلم میں منفصل کیسے قرار دیا جا سکتا ہے باوجودیکہ انفصال کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی نے معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑی دیر توقف کرکے معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف نہیں ہوتا ...... الغرض جب یہ بات ہے تو ثابت ہوگیا کہ لفظ ثم کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوگی اور تکلم میں تراخی نہ ہوگی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک طلاق اول تو فی الحال واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری

لغو ہوجائے گی. کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التکلم پر بھی دلالت کرتا ہے لہذا ان کے نزدیک یہ کلام ایسا ہوگا گویا متکلم نے اول یعنی انت طالق کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب انت طالق کے بعد سکوت ہوگیا تو اس انت طالق کا شرط یعنی ان دخلت الدار سے کوئی تعلق نہ ہوا اور جب اس کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طلاق واقع ہوجائے گی گر عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اسی ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور اسپر عدت واجب نہ ہوگی اور جب اس پر عدت واجب نہیں ہوئی تو یہ دوسری اور تیسری طلاق کا محل بھی نہ ہوگی اور جب یہ محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی. اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ کلمہ ثم کے ذریعہ چونکہ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ وصل ہوتا ہے اسلئے مذکورہ تینوں طلاق شرط یعنی ان دخلت الدار پر معلق ہونگی اور وجود شرط کے وقت علی الترتیب واقع ہونگی پس جب علی الترتیب واقع ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق واقع ہوگی تو یہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے اس ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور غیر مدخول بہا پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اسلئے یہ عورت بائنہ ہونے کے بعد باقی طلاقوں کا محل نہ رہے گی اور جب یہ باقی طلاقوں کا محل نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی. یہ حکم اس صورت میں ہے جب جزاء مقدم اور شرط مؤخر ہو اور عورت غیر مدخول بہا ہو ورنہ اگر اسکے خلاف ہوگا تو احکام بدل جائیں گے جس کی تفصیل قوت الاخیار ج ۲ ص۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸ پر دیکھی جاسکتی ہے.

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ کبھی کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے یعنی واؤ کے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ اگر کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہو تو اس وقت اسکو واؤ کے معنی میں استعمال کیا جائیگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: "فلا اقتحم العقبة وما ادراک ما العقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة یتیما ذا مقربة او مسکینا ذا متربة ثم کان من الذین آمنوا" سو نہ آدھمکا دین کی گھاٹی پر اور تو کیا جانے کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قرابت والا ہے یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے پھر ہوئے ایمان والوں میں سے. اس آیت میں اگر ثم کو اس کی حقیقت یعنی تراخی پر محمول کیا گیا تو وجود میں ایمان بعد میں ہوگا اور فک رقبہ اور اطعام پہلے ہوں گے اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ اور اطعام ایمان سے پہلے ہی معتبر ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ایمان تمام طاعات کی اصل اور تمام عبادات کی جڑ ہے اور اصل مقدم ہوتا ہے لہذا ایمان کو طاعات پر مقدم ہونا چاہیئے. بہرحال جب اس آیت میں کلمہ ثم کی حقیقت پر عمل کرنا متعذر ہے تو اسکو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کرلیا اور واؤ کے معنی میں لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہ آئیگی.

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَا بَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلَتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ وَعِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ

لِإِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَهُ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهِ اتِّصَالُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكِنْ بِشَرْطِ إِبْطَالِ الْأَوَّلِ وَلَيْسَ فِي وُسْعِهِ ذٰلِكَ وَفِي وُسْعِهِ إِفْرَادُ الثَّانِي بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهِ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِينَيْنِ فَيَثْبُتُ مَا فِي وُسْعِهِ.

ترجمہ اور بہر حال بل تو وہ اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہا جاتا ہے "جاءنی زید بل عمرو" اور ائمہ ثلاثہ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو دخول سے قبل اپنی بیوی سے کہے " ان دخلتِ الدار فانت طالق واحدۃً لا بل ثنتین " کہ عورت جب گھر میں داخل ہوگی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ برخلاف واؤ کے ذریعۂ عطف کے ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس لئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ بل کا تقاضہ ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ حالانکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے اور اس کی وسعت میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو جائے پس یہ کلام دو یمینوں کے ساتھ حلف کے مرتبہ میں ہوگا اور جو اس کی وسعت میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح حروف عطف میں سے چوتھا حرف کلمہ بل ہے کلمۂ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کے لئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو جیسے اخبار میں ہے اور اگر اعراض ممکن نہ ہو جیسا کہ انشاء میں ہے تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا مثلاً جاءنی زید بل عمرو، اخبار کے قبیل سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے زید کا تلفظ کر کے جو غلطی کی ہے کلمہ بل کے ذریعہ اس کا تدارک کیا گیا ہے چنانچہ اس کلام کے ذریعہ زید کی آمد کو ثابت کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ عمرو کی آمد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا اور رہا زید تو وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور اگر کلمہ لا زیادہ کر دیا گیا اور جاءنی زید لا بل عمرو کہا گیا تو یہ لا کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی اس صورت میں معطوف علیہ (زید) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا بلکہ نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا اور ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہونے کی مثال دیتے ہوئے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ ائمہ ثلاثہ (ابو حنیفہ اور صاحبین) نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا " ان دخلتِ الدار فانتِ طالق واحدۃ لا بل ثنتین " تو دخولِ دار کے بعد تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ یہ کلام انشاء ہے اور کلام انشاء کلمہ بل کے ذریعہ غلطی کے تدارک اور ماقبل سے رجوع اور اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب یہ کلام ماقبل سے اعراض کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو کلمہ بل کے ماقبل میں جو ایک طلاق ہے وجود شرط کے بعد وہ بھی واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد میں جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اور یہ تینوں طلاقیں بغیر ترتیب کے ایک ساتھ واقع ہوں گی۔ اس کے برخلاف اگر

43/1

واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا اور یوں کہا گیا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وثنتین تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسلئے کہ اس مثال میں وثنتین، فانتِ طالق واحدۃ پر معطوف ہے، لہذا معطوف معطوف علیہ کے واسطے سے شرط پر معلق ہوگا یعنی معطوف علیہ بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور معطوف معطوف علیہ کے واسطے شرط پر معلق ہے اور چونکہ واسطہ ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے اسلئے وجود شرط کے وقت واسطہ (معطوف علیہ) اور ذی واسطہ (معطوف) دونوں ترتیب کے ساتھ واقع ہوں گے یعنی واسطہ (معطوف علیہ) اولاً واقع ہوگا اور ذی واسطہ معطوف ثانیا واقع ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو ایک طلاق پہلے واقع ہوگی اور دو بعد میں مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی اور چونکہ اس پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ باقی دو کا محل نہ رہے گی اور جب وہ محل نہ رہی تو بعد والی دونوں طلاقیں رائیگاں چلی جائیں گی۔

لانہ لما کان الخ سے مصنف رح نے کلمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمۂ بل چونکہ اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنے کے لئے آتا ہے اور ثانی یعنی معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے اسلئے کلمۂ بل کا تقاضہ یہ ہوگا کہ ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو کیونکہ جب معطوف علیہ باطل ہوگیا اور معطوف اس کے قائم مقام ہوگیا تو معطوف یعنی ثانی شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہوگا لیکن اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنا اس کی وسعت میں نہیں ہے اسلئے کہ اول یعنی معطوف علیہ علی سبیل اللزوم شرط پر معلق ہے ہاں ثانی یعنی معطوف کو الگ سے شرط پر معلق کرنا اسکی وسعت میں ہے تاکہ ثانی بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل ہوجائے اب یہ ایسا ہوگیا گویا شرط ثانی یعنی معطوف کے ساتھ بھی مذکور ہے لیکن اختصاراً حذف کردیا گیا اور جب ایسا ہوگیا تو بعد والی دو طلاقیں بھی شرط پر بلا واسطہ معلق ہوں گی اور یہ کلام دو یمین کے مرتبہ میں ہوگا یعنی گویا متکلم نے "ان دخلتِ الدار فانت طالق واحدۃ" اور ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین کہا پس جب یہ عورت ایکبار گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی، جیسا کہ ہم ثابت کرچکے ہیں۔

وَأَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ تَقُوْلُ مَا جَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنْ عَمْرًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامُ كَالْمُقَرِّ لَهٗ بِالْعَبْدِ مَا كَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيُ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اِسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَاْنَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمَائَةٍ تَقُوْلُ لَا اُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمَائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامُ

ترجمہ اور بہرحال لکن تو وہ نفی کے بعد استدراک کے لئے ہے۔ کہتا ہے تو "ما جاءنی زید لکنّ عمراً"، مگر لکن

کے ذریعے اتساق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو (کہے) یہ میرا ہرگز نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی حتی کہ ثانی اس کا مستحق ہوگا ورنہ تو وہ کلام مستانف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا ایک سو میں نکاح کر دیا گیا ہو کہے میں اس کی اجازت نہیں دیتی لیکن ایک سو پچاس میں اس کی اجازت دیتی ہوں تو عقد فسخ ہو جائے گا اسلئے کہ یہ ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے لہذا کلام مربوط نہیں ہوا۔

تشریح حروف عاطفہ میں سے پانچواں حرف لکن ہے۔ لکن اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لئے استعمال ہوگا اور اگر مشددہ ہے تو مشابہ بالفعل ہوگا اور استدراک میں عاطفہ کے ساتھ شریک ہوگا استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ لکن نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے یعنی کلام منفی سے جو وہم پیدا ہو گیا ہے اسکو دور کرنے کے لئے لکن آتا ہے مثلاً کسی نے کہا ما جاءنی زید کہ میرے پاس زید نہیں آیا اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ زید و عمرو میں چونکہ دوستی ہے اسلئے شاید عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہا گیا "لکن عمرواً" یعنی عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے بلکہ عمرو آیا ہے۔ یہ خیال رہے کہ نفی کے بعد استدراک کی قید عطف مفرد علی المفرد میں ہے ورنہ اگر کلام میں دو جملے ہوں اور ان میں سے ایک منفی اور ایک مثبت ہو تو لکن کے ذریعہ استدراک اثبات اور نفی دونوں میں ہو سکتا ہے یعنی جملہ منفیہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے اور جملہ مثبتہ کے بعد بھی استدراک ہو سکتا ہے۔

غیر ان الخ سے فاضل مصنف نے کلمہ لکن کے ذریعہ عطف اور اتساق کی شرط بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ لکن کے ذریعہ نفی کے بعد استدراک کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں یعنی لکن کے ذریعہ عطف کی دو شرطیں ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ جس کلام میں لفظ لکن واقع ہوا ہے اس کلام کا بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو، منفصل نہ ہو یعنی لکن کا مابعد ماقبل سے موصول ہو اور ملا ہوا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نفی ایک شیٔ کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شی کی طرف راجع ہو تاکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اور کلام کا آخر اس کے اول کے منافی اور مناقض نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس کا اثبات نہ ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی تو اس صورت میں لکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستانف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اور اگر دونوں شرطیں پائی گئیں تو عطف درست ہوگا۔ دونوں شرطوں کے موجود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ مثلاً ایک غلام خالد کے قبضہ میں ہے اور خالد نے اس غلام کا ساجد کے لئے اقرار کیا ہے پس ساجد مقرلہ نے کہا "ما کان لی قط لکن لفلان آخر" اس مثال میں استدراک بھی نفی کے بعد ہے اور لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متصل بھی ہے اور کلام آخر اس کے اول کے مناقض بھی نہیں ہے بلکہ نفی خود متکلم کی طرف راجع ہے اور اثبات دوسرے فلاں کی طرف راجع ہے اور جب تمام شرطیں موجود ہیں تو عطف درست ہوگا اور اس غلام کا مستحق دوسرا فلاں ہوگا نہ کہ متکلم۔ اور شرط مفقود ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ایک عاقلہ بالغہ حرہ عورت کا ایک سو درہم کے عوض ایک فضولی نے نکاح کر دیا

پس جب اس عورت کو نکاح کی خبر پہنچی تو اس نے کہا "لا اجیزہ" (میں نکاح کو جائز نہیں کرتی ہوں) لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین " لیکن ڈیڑھ سو درہم کے عوض جائز کرتی ہوں۔ تو عورت کے اس قول سے یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے اسی کا اثبات کیا ہے یعنی نکاح ہی کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے اور جب ایسا ہے تو شرط ثانی فوت ہونے کی وجہ سے کلام متسق اور معطوف نہ ہوگا بلکہ لکن کا مابعد مستانف اور مستقل ہوگا اور جب لکن کا مابعد مستقل کلام ہے تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں لہذا یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا اور فضولی کا کیا ہوا "لا اجیزہ" کہنے سے فسخ ہو گیا۔ اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جس نکاح کی عورت نے نفی کی ہے وہ ایک سو درہم کے ساتھ مقید ہے اور لکن کے ذریعہ جس نکاح کا اثبات کیا ہے وہ ڈیڑھ سو کے ساتھ مقید ہے۔ لہذا جس کی نفی کی گئی تھی بعینہ اس کا اثبات نہ ہوا اور جب ایسا ہے تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو یہاں عطف درست ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہرحال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو عورت کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر لکن کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو شرطِ اتساق مفقود ہو گئی لہذا یہاں لکن عطف کے لئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کے لئے ہوگا اور اگر عورت نے نکاح کی خبر ملنے کے بعد یہ کہا "لا اجیزہ بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" تو یہ استدراک اصلِ نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا اور نفی کا تعلق مائۃ کی قید کے ساتھ اور اثبات کا تعلق مائۃ وخمسین کی قید کے ساتھ ہوگا یعنی عورت اصلِ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شرطِ اتساق موجود ہونے کی وجہ سے لکن عطف پر محمول ہوگا اور استیناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَ أَمَّا أَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ أَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ أَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْخَبَرِ أَفْضَتْ إِلَى الشَّكِّ وَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ أَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ إِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ أَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلَى احْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ إِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ إِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاَفْرَادِ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا كَانَ لَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِيْ نَحْوِ قَوْلِهٖ وَاللهِ لَا أَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ

حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاٰخِیْرَةَ قَبْلَ الْاُوْلٰی اِنْتَهَتِ الْیَمِیْنُ لِاَنَّهُ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْکَلَامَیْنِ مِنْ نَفْیٍ وَّاِثْبَاتٍ وَالْغَایَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْکَلَامِ حَظْرٌ وَّتَحْرِیْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ

ترجمہ اور بہرحال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا پس اگر وہ خبر میں داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوگا اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرے گا اسی وجہ سے ہم نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے " ہذا حر او ہذا " کہا کہ یہ قول انشاء ہے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تخییر کو اس احتمال کے ساتھ واجب کریگا کہ یہ بیان ہے حتی کہ بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیدیا جائے گا اور کبھی اس کلمہ کو عموم کے لئے مستعار لیا جاتا ہے لہذا یہ موضعِ نفی میں عموم افراد کو اور موضعِ اباحت میں عموم اجتماع کو واجب کریگا اسی وجہ سے اگر قسم کھائی کہ وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کریگا تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کریگا تو حانث ہو جائے گا اور اگر کہا کہ وہ کسی سے کلام نہیں کریگا مگر فلاں یا فلاں سے تو اس کے لئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوگا اور کبھی کلمہ او کو حتی کے معنی میں قرار دیا جاتا ہے جیسے اس کے قول " واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار میں حتی کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہوگیا تو یمین ختم ہو جائے گی کیونکہ نفی اور اثبات کے اعتبار سے دو کلاموں کے مختلف ہونے کی وجہ سے عطف متعذر ہے اور غایت کی صلاحیت ہے اسلئے کہ اولِ کلام ممانعت اور تحریم ہے اور اسی وجہ سے اسکے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح حروفِ عاطفہ میں سے چھٹا حرف کلمہ او ہے جب کلمہ او دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو شامل ہوگا۔ پس اگر کلمہ او خبر میں داخل ہو تو وہ مفضی الی الشک ہوگا اور اس کا مفضی الی الشک ہونا محلِ کلام کے اعتبار سے ہوگا اسلئے نہیں ہوگا کہ کلمہ او شک کے لئے موضوع ہے اور اگر کلمہ او ابتداء میں داخل ہو یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو اخبار کے قبیل سے نہ ہو بلکہ اس میں حکم ابتدائً ثابت کیا گیا ہو جیسے اضرب ہذا او ہذا یا انشاء میں داخل ہو جیسے ہذا حر او ہذا تو ان دونوں صورتوں میں کلمہ او شک کے لئے نہ ہوگا بلکہ تخییر کو ثابت کریگا۔ بہرحال کلمہ او چونکہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے لئے آتا ہے۔ اور شک اور تخییر محلِ کلام سے پیدا ہوتے ہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے کہا ہذا حر او ہذا تو یہ کلام شرعًا انشاء ہوگا کیونکہ شریعت نے اس کلام کو ایجادِ حریت کے لئے وضع کیا ہے لیکن اس کلام میں لغۃً خبر کا احتمال ہوگا کیونکہ لغت میں یہ کلام اخبار کے لئے موضوع ہے بہرحال جب یہ کلام انشاء ہے تو یہ کلام موجبِ تخییر ہوگا یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جسکو چاہے آزاد کرے اور متعین کرکے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ الغرض یہ کلام تو انشاء ہے لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ کلام بیان ہو یعنی اس بات کا احتمال ہو کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہے جو حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ غلام کو آزاد کرچکا تھا پھر ہذا حر او ہذا کہہ کر

اس کے آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ بہرحال جب یہ کلام محتمل خبر ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال رکھتا ہے تو یہ بیان بھی من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار یعنی اخبار ہوگا یعنی جس طرح مبیَّن یعنی ہٰذا حر او ہٰذا انشائیت اور خبریت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور انشائیت کی وجہ سے موجب تخییر ہے حتیٰ کہ مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آزاد کرے اور خبریت کی وجہ سے اس خبر مجہول کا بیان ہوگا جو خبر مولیٰ سے صادر ہوئی ہے۔ اسی طرح بیان یعنی مولیٰ کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا خبریت اور انشائیت دونوں کا احتمال رکھے گا پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفع تہمت کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہوگا چنانچہ اگر تعیین سے پہلے ایک غلام مرگیا اور مولیٰ نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا تو مولیٰ کا یہ قول قبول نہ ہوگا اسلئے کہ محل (مردہ غلام) ہے عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور خبریت کے اعتبار سے خبرِ سابق کا بیان ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

مصنفِ حسامی فرماتے ہیں کہ کلمہ او عموم کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے اس صورت میں کلمہ او، واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی جسطرح واؤ، معطوف اور معطوف علیہ کے لئے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی دونوں کے لئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تطع منہم آثما او کفورا" یہاں او، واؤ کے معنی میں ہے مگر بعینہ واؤ نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کریگا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تب بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہرحال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واؤ ہوتا یعنی "ولا تطع منہم آثما وکفورا" ہوتا تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کے لئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا یعنی دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واؤ عاطفہ نہ ہوگا بلکہ مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او جو مجازاً واؤ کے معنی میں ہے وہ مقام نفی میں تو عموم افراد ثابت کرتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع ثابت کرتا ہے۔ کلمہ او مقام نفی میں چونکہ عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے اسلئے اگر کسی نے قسم کھائی اور کہا واللہ لا اکلم فلانا او فلانا، تو ان دونوں میں سے جس ایک سے بھی بات کریگا حانث ہوجائے گا۔ اور مقام اباحت کی نظیر یہ ہے کہ ایک آدمی نے کہا "واللہ لا اکلم احدا الا فلانا او فلانا" بس یہاں او، واؤ کے معنی میں ہوگا اور عموم اجتماع ثابت کرے گا چنانچہ حالف کے لئے دونوں سے کلام کرنا مباح اور جائز ہوگا جیسا کہ واؤ کے ساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں سے کلام کرنا جائز ہے۔

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کلمہ او مجازاً حتیٰ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ او کے اندر اصل تو یہ ہے کہ وہ عطف کے لئے ہو لیکن اگر کسی جگہ عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو یا

ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو اور کلمہ او غایت کا احتمال رکھتا ہو اس طور پر کہ اول کلام، اس طور پر ممتد ہو کہ او کا مابعد اس کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس وقت کلمہ او حتی کے معنی میں مستعار ہوگا مثلاً ایک شخص نے کہا "واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار" اس مثال میں معطوف اور معطوف علیہ چونکہ نفی اور اثبات میں مختلف ہیں کہ معطوف علیہ منفی ہے اور معطوف مثبت ہے اسلئے عطف متعذر ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ نفی اور اثبات میں اختلاف کے ہوتے ہوئے عطف نحات کے نزدیک شائع اور ذائع ہے لہذا یہ اختلاف تعذرِ عطف کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس مثال میں معطوف علیہ مرفوع ہے اور معطوف منصوب ہے اور اعراب میں اختلاف کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا لہذا اس مثال میں بھی عطف درست نہ ہوگا اور جب یہاں عطف درست نہیں ہے اور اول کلام یعنی لا ادخل جو ممانعت اور تحریم ہے وہ ممتد ہونے کی وجہ سے اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ آخر کلام اسکی غایت ہو اسلئے مثال میں او کے مجاز یعنی حتی کے معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے میں داخل نہ ہو جاؤں۔ پس اگر یہ شخص دوسرے مکان میں پہلے اور پہلے مکان میں بعد میں داخل ہوا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔ اور یہ شخص حانث نہ ہوگا اور اگر پہلے مکان میں اولاً داخل ہوا اور دوسرے، مکان میں بعد میں داخل ہوا تو خلاف یمین کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔

وَ اَمَّا حَتّٰى فَلِلْغَايَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ فِيْمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيْحَ اَنَّهٗ يَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَايَةِ وَاُسْتُعِيْرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ غَدًا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ حَتّٰى اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ يُغَدِّهٖ لَمْ يَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَا يَصْلُحُ مُنْتَهِيًا لِلْاِتْيَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ كَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ كَقَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِكَ حَتّٰى اَتَغَدّٰى عِنْدَكَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَا يَصْلُحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَايَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِيْبَ

ترجمہ اور بہر حال حتیٰ تو وہ غایت کے لئے ہے اسی وجہ سے امام محمد رہ نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں کہا جس نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو وہ حانث ہو جائیگا اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا اور حتی کو لام کَے کے معنی میں مجازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے قائل کے اس قول میں ان لم آتک غداً حتی تغدینی حتی کہ جب وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اسکو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو حانث نہ ہوگا اسلئے کہ احسان اتیان کیلئے منتہی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے۔ پس اگر

دونوں فعل ایک شخص کی طرف سے ہوں جیسے اس کا قول" ان لم آتک حتی اتغدّی عندک" تو بران دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا اسلئے کہ اس کا فعل اس کے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیاجائے گا کیونکہ غایت تعقیب کے مجانس ہے۔

تشریح حروف عطف میں سے ساتواں حرف کلمہ حتی ہے حتی عاطفہ ہو یا ابتدائیہ ہو دونوں صورتوں میں غایت (انتہا بیان کرنے کے لئے ہے یعنی کلمہ حتی، الی کی طرح غایت کے لئے موضوع ہے حتی کہ اس سے یہ معنی ساقط نہیں ہونگے۔ حتی چونکہ غایت کے لئے موضوع ہے اسی لئے حضرت امام محمد رح نے اپنی کتاب زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا عبدی حر ان لم اضربک حتی تصیح "میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلائے۔ یہ مثال غایت کی ہے کیونکہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک تو یہ کہ اول کلام ممتد ہونے کا احتمال رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور یہاں دونوں علامتیں موجود ہیں اسلئے کہ اول کلام یعنی حتی کا ماقبل (مخاطب کو مارنا امر ممتد ہے اور آخر کلام یعنی حتی کا مابعد (مخاطب کا چلانا) اسکے لئے انتہا بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اس طور پر کہ اس کے چلانے کی وجہ سے مارنے والے کو ترس آجائے اور وہ مارنا ختم کردے لہٰذا اگر حالف نے مخاطب کو بالکل نہیں مارا یا مارا تو مگر مخاطب مضروب کے چلانے سے پہلے حالف مارنے سے رک گیا تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ بر یعنی قسم پوری نہیں ہوئی اسلئے حالف حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر اسکو اتنا مارا کہ وہ چلانے لگا تو اس صورت میں بر یعنی قسم کے پورا ہونے کی وجہ سے حالف حانث نہ ہوگا حتی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر غایت کی دونوں علامتیں یا کوئی ایک علامت موجود نہ ہو تو اس صورت میں کلمہ حتی مجازاً لام کئے کے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا مثلاً ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کرکے کہا" ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر" اگر میں تیرے پاس کل نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مثال مجازات اور سببیت کی ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا سبب ہے کیونکہ اتیان حدوثِ امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کے لئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنیوالا ہو کیونکہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے نہ کہ اسکو ختم کرنے کا بہرحال جب احسان (تغدیہ) اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا اور جب تغدیہ اتیان کے لئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی دو شرطوں میں سے دوسری شرط مفقود ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ حتی کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ حتی مجازاً لام کئے کے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کے لئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کے لئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کے لئے آیا تھا لیکن

تعدیہ مخاطب کا فعل ہے حالف کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مثال تو اس صورت میں ہے کہ جب حتی کے ماقبل کا فعل حالف کا ہو اور مابعد کا فعل مخاطب کا ہو لیکن اگر دونوں فعل ایک ہی کے ہوں یعنی حتی کے ماقبل اور مابعد کے دونوں فعل حالف سے صادر ہوں جیسے "ان لم آتک حتی اتغدی عندک" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس صورت میں بر (قسم کا پورا ہونا) دونوں فعل کے ساتھ متعلق ہوگا اور اس صورت میں کلمہ حتی نہ غایت کے لئے ہوگا اور نہ مجازات اور سببیت کے لئے ہوگا بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا کیونکہ اس مثال میں اولِ کلام یعنی اتیان اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ، اول کلام یعنی اتیان کے لئے منتہی اور اتیان کو ختم کرنے والا نہیں ہے پس غایت کی دوسری شرط معدوم ہونے کی وجہ سے حتی غایت کے معنی پر محمول نہ ہوگا۔ اور اس مثال میں چونکہ اتیان بھی حالف کا فعل ہے اور تغدیہ بھی حالف کا فعل ہے اور عادتًا انسان کا ایک فعل اسی کے دوسرے فعل کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے اس مثال میں اتیان، تغدیہ کا سبب نہ ہوگا اور تغدیہ اس کا مسبب اور اس کی جزاء نہ ہوگا۔ بہرحال اس مثال میں مجازات اور سببیت کے معنی بھی درست نہیں ہیں اور جب یہ معنیٰ درست نہیں ہیں تو حتی کو عطف پر محمول کیا جائے گا مگر عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا نہ کہ عطف بحرف الواؤ پر۔ کیونکہ غایت، تعقیب کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح حتی کا مابعد یعنی غایت اسکے ماقبل یعنی مغیاء سے وجود میں موٴخر ہوتا ہے۔ اسی طرح فاء کا مابعد وجود میں فاء کے ماقبل سے موٴخر ہوتا ہے پس حتی کے معنی حقیقی (غایت) اور مجاز (عطف بحرف الفاء میں) چونکہ یہ مشابہت موجود ہے اسلئے حتی عطف بحرف الفاء پر محمول ہوگا نہ کہ عطف بحرف الواؤ پر۔ اور اس مثال کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے مطلب یہ ہے کہ میں تیرے پاس ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدمِ اتیان اور اسکے بعد متصلاً عدمِ تغدی ہے یعنی حالف کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریتِ عبد کی شرط ہے چنانچہ اگر حالف مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کرلی تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر حالف نہ آیا یا آیا تو مگر تغدی نہیں کی یا حالف آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں حالف حانث ہوجائیگا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الْجَرِّ فَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف جر ہیں پس باء الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے اسکے قول " ان اخبرتنی بقدوم فلاں " میں کہ یہ صدق پر واقع ہوگا۔

تشریح مصنف رحمہ حروف معانی کی ایک قسم (حروف عاطفہ) کے بیان سے فراغت کے بعد اب یہاں سے دوسری قسم (حروف جر) کا بیان شروع فرمارہے ہیں حرف جر کو حرف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ فعل کو کھینچکر اسم تک پہنچادیتا ہے جیسے مررت بزید' یا ایک اسم کو کھینچ کر دوسرے اسم تک پہنچادیتا ہے جیسے المال لزید حروف جر میں سے ایک حرف بار ہے اور بار الصاق کے لئے آتا ہے۔ الصاق خواہ حقیقۃً ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے مررت بزید کلمۂ بار جس پر داخل ہوتا ہے وہ ملصق بہ کہلاتا ہے اور اس کی طرفِ آخر ملصق ہوتی ہے یہ خیال رہے کہ الصاق بار کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) بار کا استعانت کے لئے ہونا جیسے کتبت بالقلم (۲) ظرفیت کے لئے ہونا جیسے صلیت بالمسجد (۳) تعلیل کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول انکم ظلمتم باتخاذکم العجل (۴) مقارنت کے لئے ہونا جیسے" اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کے لئے ہونا جیسے" باللہ لافعلن کذا" (۶) تعدیہ کے لئے ہونا جیسے ذہب اللہ بنورہم (۷) مقابلہ کے لئے ہونا جیسے اشتریت العبد بالفرس (۸) زیادت کے لئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول" ولاتلقوا بایدیکم الی التہلکۃ"۔

الصاق کے معنی کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا" ان اخبرتنی بقدوم فلاں فعبدی حر" یعنی اگر تو نے مجھکو فلاں کی آمد کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے یہ خبر نفس الامری اور سچی خبر پر واقع ہوگی۔ کیونکہ بار جو قدوم پر داخل ہے الصاق کے لئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدوم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدوم فلاں سے اسی وقت ملصق ہوتی ہے جبکہ فلاں کا قدوم خارج میں بھی پایا جائے اور جب ایسا ہے تو مخاطب اگر قدوم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے گا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے متکلم اپنی اس قسم میں حانث ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت میں چونکہ خبر کا قدوم فلاں کے ساتھ الصاق نہیں پایا گیا اسلئے شرط موجود نہ ہونے کی وجہ سے متکلم حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں اگر متکلم نے" ان اخبرتنی انَّ فلانا قدم فعبدی حر" کہا تو اس صورت میں یہ قسم جھوٹی اور سچی دونوں طرح کی خبروں پر واقع ہوگی۔ یعنی اگر مخاطب نے فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہوجائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی متکلم حانث ہوجائے گا کیونکہ اس جگہ بار برائے الصاق موجود نہیں ہے لہذا غلام کی آزادی مطلق خبر پر معلق ہوگی اور مطلق خبر میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے پس مخاطب کے مطلق خبر دینے سے غلام آزاد ہو جائے گا خواہ خبر سچی ہو خواہ جھوٹی ہے۔

وَعَلٰی لِلْالْزَامِ فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی یُبَایِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ شَیْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِ فِی الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَۃِ لِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ

ترجمہ اور علیٰ اس کے قول "علیّ الف" میں الزام کے لئے ہے اور شرط کے لئے استعمال کیاجاتا ہے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے "یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئا" اور معاوضاتِ محضہ میں بار کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے کیونکہ الصاق، لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح حروف جر میں سے دوسرا حرف علیٰ ہے اور علیٰ الزام کے لئے آتا ہے مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ علیٰ بلا واسطہ الزام کے لئے موضوع ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ علیٰ کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شے کا دوسری شی پر بلند ہونا جیسے زید علی السطح (۲) حکمی مثلاً لہٗ علیّ الف درہم۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ مجازاً علیٰ کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یبایعنک علیٰ ان لایشرکن باللہ شیئا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرینگی اور معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ علیٰ الزام کے لئے ہے اور جزاء الزام شرط کے لئے ہے لہذا الزام اور شرط کے میان لازم و ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ دوسرے مجازی معنی بیان کرتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر کلمہ علیٰ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ بار کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا ہے کیونکہ معاوضہ محضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو جیسے بیع اجارہ، نکاح، مثلاً کسی نے کہا بعتک ہذا علیٰ کذا، اجرتک علیٰ کذا، نکحت علیٰ کذا، ان مثالوں میں علیٰ بار کے معنی میں ہوگا اور مناسبت اور علاقہ یہ ہے کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے اور علیٰ الزام کے لئے آتا ہے اور الصاق الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شے کے لئے دوسری شے کے لئے لازم ہوگی تو وہ اس کے ساتھ ملصق بھی ہوگی۔ پس معلوم ہوا کہ لزوم کے ساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا اور جب ایسا ہے تو علیٰ کو مجازاً با کے معنی میں لیا جا سکتا ہے۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ رح فِيْمَنْ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِيْدِیْ مَنْ شِئْتَ عِتْقَهٗ كَانَ لَهٗ اَنْ يُّعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهٗ وَصَفَهٗ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ۔

ترجمہ اور کلمہ من تبعیض کے لئے ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ رح نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ جس نے کہا میرے غلاموں میں سے اسکو آزاد کردے جسکی آزادی کو تو چاہے تو اس کیلئے سوائے ایک کے سبکو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا برخلاف اسکے قول من شاء کے اسلئے کہ قائل نے اسکو صفتِ عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے پس عموم صفت، خصوص کو ساقط کردیگا۔

تشریح حروف جر میں سے ایک حرف مِنْ ہے۔ اکثر فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کیلئے ہے اور اسکے

علاوہ وہ تمام معانی مجازی ہیں اور جمہور اہل لغت نے کہا کہ مِنْ دراصل ابتدائے غایت کے لئے ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مِن تبیین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مِن مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے۔ فاضل مصنف نے اکثر فقہاء کے قول کو اختیار کرتے ہوئے کلمۂ مِنْ کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا اَعْتِقْ مِنْ عبیدی من شئت عتقہ، میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے آزاد کردے اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ مخاطب (وکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمۂ مَنْ عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کے لئے موضوع ہے پس کلمۂ مَن اور مِنْ دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کیا جائے گا چنانچہ کلمۂ مَن کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کردے لیکن کلمۂ مِن کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ حتیٰ کہ اگر مخاطب نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کردیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ اسکے برخلاف اگر مولیٰ نے یوں کہا اعتق من عبیدی من شاء عتقہ، میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو بلا استثناء تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور وجہ فرق یہ ہے کہ من شاء میں مشیت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمۂ من کیطرف کی گئی ہے لہٰذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور یہ عموم صفت اس خصوص کو ساقط کردیگا جو خصوص مِن تبعیضیہ سے حاصل ہوا ہے اور جب اس مثال میں خصوص ساقط ہوگیا تو تمام غلاموں کے آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائینگے اور من شئت کہنے کی صورت میں مشیت چونکہ مخاطب کیطرف منسوب ہے، اور کلمۂ مَن کی طرف منسوب نہیں ہے اسلئے یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ صاحبین من عبیدی کے مِن کو تبعیض کے لئے قرار نہیں دیتے بلکہ بیان کیلئے قرار دیتے ہیں۔

وَ اِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ.

ترجمہ اور الیٰ انتہاء غایت کے لئے ہے۔

تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف اِلیٰ ہے اور الیٰ انتہاء غایت کے لئے موضوع ہے۔ غایت سے مسافت مراد ہے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الیٰ مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ الیٰ کے مابعد کو غایت اور الیٰ کے ماقبل کو مغیاء کہتے ہیں پھر اس بارے میں کہ غایت مغیاء میں کب داخل ہوگی اور کب داخل نہیں ہوگی چار مذہب ہیں (۱) الیٰ کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہ ہوگا (۳) اگر الیٰ کا مابعد اسکے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمہ الیٰ کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اس چوتھے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیاء کی محتاج نہ ہو تو اس صورت میں غایتِ ابتداء اور غایتِ انتہاء دونوں مغیاء میں داخل نہ ہونگی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا، لہ من ہذہ الحائط الیٰ ہذہ الحائط، اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے

کے لئے ہوگا اور غایت خود معیار کے حکم میں داخل ہوگی جیسے " ایدیکم الی المرافق " میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام غایت کو شامل بھی ہے کیونکہ ید کا اطلاق بغل تک ہوتا ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت خود اسکے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے " اتموا الصیام الی اللیل "۔

وَفِیْ لِلظَّرْفِ وَیُفَرَّقُ بَیْنَ حَذْفِہٖ وَاِثْبَاتِہٖ فَقَوْلُہٗ اِنْ صُمْتُ الدَّھْرَ وَاقِعٌ عَلَی الْاَبَدِ وَفِی الدَّھْرِ عَلَی السَّاعَۃِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَۃِ فِیْ نَحْوِ قَوْلِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِیْ دُخُوْلِکِ الدَّارَ

ترجمہ اور فی ظرف کے لئے ہے اور اس کے حذف اور اثبات کے درمیان فرق کیا جائے گا پس اس کا قول ان صمت الدہر ابد پر واقع ہوگا اور فی الدہر ساعت پر اور مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے جیسے اس کے قول انت طالق فی دخولک الدار میں ہے۔

تشریح حروف جارہ میں سے ایک حرف فی ہے علماء احناف کا اس پر تو اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرف کے لئے موضوع ہے البتہ کلمہ فی اگر ظرف زمان کے لئے مستعمل ہو تو اسکو حذف کرنے اور حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے۔ اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک ناجائز ہے۔ فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوگا اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ صاحبین کے نزدیک ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے۔ گویا صاحبین کے نزدیک لفظ غد کے ذکر فی اور حذف فی دونوں صورتوں میں ایک معنی ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غداً یا انت طالق فی غد اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت غد کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہو کر رہے گی اور اگر اس نے آخر نہار کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً نیت معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ دونوں میں فرق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ذکر فی کی صورت میں فی کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے ظرف ہوگا معیار نہ ہوگا اور حذف فی کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا۔ چنانچہ انت طالق غداً کی صورت میں اگر کوئی نیت نہ کی تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو یہ نیت دیانۃً اور قضاءً دونوں طرح معتبر ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے ان صمت الدہر فعبدی حر کہا تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی چنانچہ اگر حالف نے زندگی بھر کے روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اگر ان صمت فی الدہر فعبدی حر کہا تو یہ ایک ساعت کے روزے پر بھی واقع ہوگا حتی کہ اگر اس نے روزے کی نیت کی اور پھر تھوڑی دیر بعد افطار کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ دہر کے ایک جزء میں صوم پایا گیا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اگر کلمہ فی کو حقیقت پر محمول کرنا متعذر ہو تو اس کا استعمال مجازاً مقارنت کے لئے ہوگا مثلاً کسی نے

اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دخولکِ الدار۔ اس مثال میں دخول چونکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے یہاں فی مقارنت کے لئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا تجھکو اس حال میں طلاق ہے کہ یہ طلاق تیرے دخول دار کے ساتھ مقارن ہو پس دخول دار سے پہلے چونکہ یہ مقارنت نہیں پائی جاتی ہے اسلئے دخول دار سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَمِنْ ذٰلِكَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ إِنْ هُوَ الْأَصْلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ

ترجمہ اور حروف معانی میں سے حروف شرط ہیں اور حرف إن ہی اس باب میں اصل ہے۔

تشریح حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور باب شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حرف إن شرط کے معنی کے ساتھ مختص ہے صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال نہیں ہوتا ہے .... اسکے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی میں استعمال ہوتے ہیں۔ حرف إنْ جو باب شرط میں اصل ہے وہ چونکہ حرف ہے اسلئے اسکی اصالت کی وجہ سے اسکو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حروف شرط کے ساتھ موسوم کردیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلماتِ شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ کلمہ إن صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ إنْ شرط کے علاوہ نافیہ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ إنْ دو طرح کے حرف ہیں ایک حرف شرط دوم نافیہ۔ پس جو إنْ حرف شرط ہے وہ صرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔

حرفِ إنْ ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی اس امر کا موجود ہونا بھی محتمل ہو اور موجود نہ ہونا بھی محتمل ہو پس جس امر کا وجود ممکن نہ ہو اس پر بھی حرفِ إنْ داخل نہ ہوگا اور جس امر کا موجود ہونا یقینی ہو اس پر بھی حرف إنْ داخل نہ ہوگا۔

وَإِذَا يَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ الْكُوْفِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَ الْبَصْرِيِّيْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ وَيُجَازٰى بِهَا مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِإِذَا غَيْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِيَ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ

ترجمہ اور اذا کوفیین کے نزدیک برابری کے ساتھ وقت اور شرط کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ ہی قول

ابو حنیفہ رہ کا ہے اور اہل بصرہ کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ اذا وقت کے لئے ہے اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے اس سے سقوطِ وقت کے بغیر جیسے متیٰ۔ اسلئے کہ متیٰ وقت کے لئے ہے وہ کبھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور اس کے ساتھ مجازات لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ میں اور اذا کے ذریعہ مجازات لازم نہیں ہے بلکہ مجازات جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح کلماتِ شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے نحاتِ کوفہ کے نزدیک کلمہ اذا ظرف اور شرط دونوں کے درمیان مساوی طور پر مشترک ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ رہ کا قول ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستعمل ہو تو اسکے تین اثر ظاہر ہونگے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اسکی جزاء پر فاء داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کے لئے مستعمل ہو تو کلام کا کوئی حصہ نہ سبب ہوگا نہ مسبب، نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فاء جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں۔ شرط کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے ؎

واستغن ما اغناک ربک بالغنیٰ ✤ واذا تصبک خصاصۃ فتحمل

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں اذا، شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ) کا لاحق ہونا سبب ہے، اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے۔ ترجمہ یہ ہے: اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت کر۔ اور وقت کے لئے استعمال کی نظیر یہ شعر ہے ؎

واذا تکون کریہۃ أدعیٰ لھا ✤ واذا یحاس الحیس یدعیٰ جندب

اس شعر میں مضارع کے افعال کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے۔ ترجمہ یہ ہے؛ اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کرلیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔ نحات بصرہ کہتے ہیں کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی متیٰ کی طرح مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اس وقت میں بھی وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے۔ کیونکہ متیٰ وقت کے لئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے اور موضعِ استفہام کے علاوہ میں متیٰ کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اور اذا کا شرط کے لئے آنا لازم نہیں ہے بلکہ جواز کے درجہ میں ہے پس جب کلمہ متیٰ کے لئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہونگے یہی صاحبین رہ کا قول ہے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلُّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِي هٰذَا الْبَابِ وَفِي كُلٍّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَا مُحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ

الاحَاطَةَ عَلٰی سَبِیْلِ الْاَفْرَادِ وَمَعْنَی الْاَفْرَادِ اَنْ یُعْتَبَرَ کُلُّ مُسَمّٰی بِانْفِرَادِهٖ کَاَنْ لَیْسَ مَعَهٗ غَیْرُهٗ

ترجمہ اور مَن، ما، کل اور کلما باب شرط میں داخل ہیں اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہے تاکہ کلام تام ہوجائے اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے

تشریح مصنف حسامی کہتے ہیں کہ من، ما، کل، اور کلما بھی کلمات شرط میں داخل ہیں پس کلمہ مَن ذوی العقول کے لئے آتا ہے اور ما غیر ذوی العقول کے لئے اور ذوی العقول کی صفات کے لئے آتا ہے اور کلما عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول" کلما نضجت جلودہم " میں ہے کُل کے بارے میں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ کلمہ کل کو کلماتِ شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ کُل حقیقۃً شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ کلمات شرط افعال پر داخل ہوتے ہیں اور لفظ کل اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلمہ کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں کیونکہ کلمہ کل اگرچہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لیکن جس اسم پر کل داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف شرط کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن بواسطہ اسم یہی شمار کیا جائے گا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کلمہ کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علی سبیل الافراد۔ افراد کا احاطہ کرتا ہے اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب بادشاہ نے لشکر سے کہا" کل رجل منکم دخل ہذا الحصن اولاً فلہ کذا، پھر بیس فوجی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے کامل نفل ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ اَللّٰهُمَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصَّالِحِيْنَ وَاجْعَلْنِيْ مِنَ الْفَائِزِيْنَ بِحُرْمَةِ مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِيْنَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ وَذُرِّيَّاتِهٖ اَجْمَعِيْنَ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۶ ذیقعدہ ۱۴۱۳ھ